
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3QVM N



Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Dreißigster Jahrgang.

1906.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1906.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

Seite

C. A Kneller, Die Berufung der Konzilien 1 408

J. Ernst, Die Stellung Dionysius des Großen von Alexandrien zur Ketzertauffrage 38

E. Dorsch, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche . . . 57 227 430 671

A. Beck, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi 10

J. Linden, Die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel . 201

F. Schmid, Die verschiedenen Formen des Monophysitismus in theologischer Beleuchtung 266

Gerh. Rauschen, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi 295

A. Beck, Erwiderung 305

J. Stufler, Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott 385 625

M. Biehl, Zur Disputation des Joh. Duns Skotus über die Unbefleckte Empfängnis 454

H. Siebert, Die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters 470

Fr. Krus, Sittengesetz und ‚Tatsachen' 492

Seite
J. Kern, Zur Kontroverse der katholischen und der griechisch-orthoxen Theologen über das Subjekt der hl. Ölung . . . 597
J. Ernst, Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Orange 650
F. Maier, Die Echtheit des Judas- u. 2. Petrusbriefes. Eine Antikritik, vornehmlich gegen H. J. Holtzmann 693

Rezensionen.

Adhémar d'Alés, La Théologie de Tertullien (A. Merk) 123
C. Fouard, Saint Jean et la fin de l'âge apostolique (E. Dorsch) 128
Fr. Heiner, Der Syllabus in ultramontaner und anti-ultramontaner Beleuchtung (M. Hofmann) 130
K. Knurr, Christus medicus? (M. Flunk) 132
Fr. W. Förster, Jugendlehre; E. Ernst, Elternpflicht (A. Schmitt) 135
J. Haring, Grundzüge des kath. Kirchenrechts (M. Hofmann) 139
E. Jacquier, Histoire des livres du nouveau Testament (E. Springer) 140
Ed. Wymann, Der hl. Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft (A. Kröß) 144
M. Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen (Ders.) 146
A. Dürrwächter, Christoph Gewold. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte der Gegenreformation (Ders.) 153
Die christliche Kunst, Monatsschrift (Ders.) 157
L. Pastor, Geschichte der Päpste IV. 1 (E. Michael) 311
J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik (J. Stufler) 320
G. Esser, Die Bussschriften Tertullians de Poenitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (Ders.) 323
J. Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung (H. Noldin) 326
P. Schanz, Apologie des Christentums (H. Hurter) 328

Seite
G. Hagemann (Dr. Adolf Dyroff) Psychologie (J. Donat) 332
C. Gutberlet, Psychophysik (Ders.) 334
O. Braunsberger, Beati Petri Canisii, epistulae et acta IV. (A. Kröß) 326
P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers röm. Prozess (Ders.) 339
A. Rabbath, Documents inédits pour servir a l'histoire du Christianisme en Orient (U. Holzmeister) 341
Oeuvres de St François de Sales (R. Jeannière) 343
A. Koch, Lehrbuch de Moraltheologie (J. Franz) . . . 344
A. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus (H. Noldin) . . 549
J. Antonelli, Medicina pastoralis (Ders.) 555
A. Lehmen, Lehrbuch der Philosophie, Theodicee (J. Stufler) . 559
J. Brück, Lehrbuch der Kirchengesch. 9. Aufl. von J. Schmidt (K. Kirch) 561
N. Millasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche (M. Hofmann) 564
J. Huber, Grundzüge der Logik und Noetik (J. Stufler) 567
Herders Konversations-Lexikon V. Bd. (F. Hatheyer) . . . 570
J. Lehner, Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode (J. Stufler) 730
C. Willems, Institutiones philosophicae, Volumen I. continens Logicam, Criticam, Ontologiam (F. Hatheyer) . 738
C. Beccari, Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI. ad XIX. Vol. I.—III. (A. Kröß) 740
M. Magistretti, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae: I. Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon et Ordines Ambrosianae ex codicibus saec. XI.—XV.; II. et III. Manuale Ambrosianum (J. Černý) 743

Analekten.

Bemerkungen zu Isaias 40 (J. Hontheim) 159
Psallite sapienter (M. Flunk) 170
Die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil von Nicäa 325 (A. Feder) 172

Seite
Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus (S. Haidacher) 178
Die Chrysostomus-Homilie de Chananaea unter dem Namen des Laurentius Mellifluus (Ders.) 183
Hurters Nomenclator literarius 184
Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur (M. Hofmann und M. Führich) 185
Langensteins Brief de vita solitaria (G. Sommerfeldt) . . . 191
Zur Datierung von Theodorets Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (L. Kösters) 349
Was bedeutet der Name Maria? (F. Zorell) 356
Zum Hymnus Magnificat (Ders.) 360
Bemerkungen zu Isaias 41 (J. Hontheim) 361
Editiones archivii et bibliothecae metropolitani capituli Pragensis (A. Kröß) 375
Eine Monographie über den hl. Paulus in russischer Sprache (A. Špaldák) 376
Buddhismus (H. Hurter) 378
Der Portiunkula-Ablaß (Fr. Beringer) 380
Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift (S. Haidacher) 572
Beiträge zur kirchenrechtlichen Literatur (M. Hofmann) 583
Beiträge zur sozialen Literatur (Ders.) 587
Die ‚christl. Kunst‘ (A. Kröß) 593
Christenverfolgungen (Ders.) 594
Bemerkungen zu Isaias 42 (J. Hontheim) 744
Psalm 86 (87): Fundamenta ejus (Fr. Zorell) 761
Was bedeutet der Name Jesus? (Ders.) 764
Die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel (A. Steffens) . 766

Kleinere Mitteilungen 193 382 595 767

Register zu diesem Jahrgang 767

Literarischer Anzeiger Nr. 106—109 . . . . . . 1* 7* 13* 21*

Abhandlungen.

Zur Berufung der Konzilien.

Von **C. A. Kneller** S. J.

(1. Artikel.)

Weitläufige wissenschaftliche Erörterungen über das Verhältnis des römischen Stuhles zu den allgemeinen Synoden muß man in der Literatur des ersten christlichen Jahrtausends nicht suchen. Die Überzeugung, daß der Papst das Haupt der Kirche wie des Konzils sei, ist allgemein vorhanden; die Geschichte der allgemeinen Konzilien gibt ihr oft klaren Ausdruck, und was man an Einwänden gegen das Bestehen dieser Überzeugung etwa aus der Geschichte des fünften allgemeinen Konzils oder des Trullanums vorgebracht hat, verdient kaum eine Widerlegung. Neben dieser tatsächlichen Anerkennung der päpstlichen Rechte findet sich nicht selten auch eine theoretische Formulierung derselben. Die Formel ist aber meist nur die althergebrachte, welche besagt, daß ohne den Papst kein Konzil gültige Beschlüsse fassen kann[1]). Offenbar ist dieser Satz so zu verstehen, daß dem Papst allein und außer ihm keinem einzelnen Bischof eine solche Stellung den Konzilien gegenüber zukomme und er enthält, wenn er so verstanden wird, der Sache nach alle die Einzelrechte, welche der römische Stuhl den allgemeinen Konzilien gegenüber beanspruchen kann. Denn ist seine Zustimmung zu einer gültigen Synode und zu einem gültigen Synodalbeschluß wesentlich, so kann also eine gültige Synode oder ein gültiger Beschluß ohne ihn

[1]) Vgl. unsere Aufsätze in dieser Zeitschrift 1903 u. 1904.

nicht zu Stande kommen. Das Recht, das allgemeine Konzil zu berufen und es zu leiten, ergibt sich daraus ganz von selbst.

Vielleicht die Kontroversen und Unionsverhandlungen mit den Griechen führen die großen Scholastiker des Mittelalters dazu, gelegentlich die päpstlichen Synodalrechte mehr im Einzelnen anzudeuten[1]). Die Konzilswirren des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts führen zu weiteren Erörterungen und veranlassen die beiläufige Erklärung in der Bulle Leos X. auf dem Laterankonzil vom 19. Dez. 1516: **Solum Rom. Pontificem pro tempore existentem, tamquam auctoritatem super omnia concilia habentem tam conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum ius ac potestatem habere.** Zu eingehender Behandlung gewisser Schwierigkeiten, die man gegen das päpstliche Berufungsrecht glaubte erheben zu können, gaben Calvins und Luthers Angriffe die Veranlassung.

Luther hatte 1539 in seiner Schrift ‚Von den Conciliis und Kirchen' die Behauptung aufgestellt, die ältern Konzilien seien ausschließlich vom Kaiser berufen worden[2]):

‚Daß ichs achte, nach meiner Narrheit, die großen Concilia, oder die Universalia, haben solchen Namen daher, daß die Bischoffe von dem Monarcha, dem großen Häupt oder Universal, sind aus allen Landen zusammen beruft. Denn das wird mir ja die Historia müssen zeugen, und sollten alle Papisten toll werden, daß der Bischof zu Rom, Sylvester, wo es der Kaiser Constantinus nicht hätte gethan, das erst Concilium zu Nicea hätte seinetwegen wohl müssen unberuft bleiben . . . Eben so sage ich auch von den dreien großen Concilien, (wie droben genennet): hätten die Kaiser, Gratianus, Theodosius und der ander Theodosius und Martianus, nicht dieselben drei großen Concilia versammlet, so wären sie des Bischoffes halber zu Rom und aller Bischoffe, nimmermehr gehalten' 2c.

---

[1]) So z. B. der hl. Thomas: (Romanus Pontifex)) cuius auctoritate sola synodus congregari potest, et a quo sententia synodi confirmatur, et ad ipsum a synodo appellatur. De potentia quaest. 10 art. 4 ad 13. (Rom. Pontifex) cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Sum. th. I qu. 36 a. 2 ad 2. Der Ausdruck auctoritate S. Pontificis sei ein Konzil versammelt worden, besagt noch nicht ohne weiteres, es sei das auf Initiative des Papstes geschehen. Über die tatsächlichen Vorgänge bei der Berufung der alten Konzilien waren die Dominikaner des 13. Jahrh. sehr wohl orientiert. S. unten S. 14 die Stelle des Ordensgenerals Humbert de Romanis.

[2]) Sämtliche Werke 2. Abth. 2. Bd. Erlangen (1830) 234.



Einen Schritt weiter geht Calvin in seinem theologischen Hauptwerk[1]; er behauptet nicht nur die Tatsache, daß die Kaiser die Konzilien beriefen, sondern verwertet diese Tatsache auch zu dem Beweis, daß dem Kaiser das Berufungsrecht zusteht:

‚Quantum ad synodos convocandas, hoc erat metropolitae cuiusque officium, ut provincialem synodum statis temporibus cogeret. Illic nihil iuris habuit romanus episcopus. Universale autem concilium indicere, solus imperator poterat. Si quis enim episcoporum hoc tentasset, non modo vocationi non paruissent, qui extra provinciam erant, sed tumultus statim exortus esset. Ergo imperator omnibus ex aequo ut adessent denuntiabat. Refert quidem Socrates, Julium cum orientalibus episcopis expostulasse, quod se ad synodum antiochenam non vocassent, cum vetitum esset canonibus, sine rom. pontificis conscientia quidpiam decerni. Sed quis non videt, hoc de iis decretis intelligendum, quae universam ecclesiam obstringunt? Porro nihil mirum, si cum urbis antiquitati et amplitudini, tum sedis dignitati id datur, ne absente romano episcopo universale de religione decretum fiat, siquidem interesse non recuset. Verum quid hoc ad totius ecclesiae dominium?'

Noch klarer spricht Calvin sich anderswo aus. Dem Kaiser schreibt er nicht nur das Recht zu, die Konzilien zu berufen, sondern er äußert sich auch über den Ursprung dieses Rechtes, der nach ihm durchaus nicht in irgend einem Zugeständnis von kirchlicher Seite zu suchen ist. Die Äußerung findet sich in einer Gelegenheitsschrift.

Paul III. hatte in seinem Breve an Karl V. vom 24. August 1544[2]) sich beklagt, daß der Kaiser von einem allgemeinen Konzil zur Beilegung der deutschen Wirren so rede, ‚daß er den Namen dessen gar nicht erwähne, dem göttliches und menschliches Recht unter Zustimmung so vieler Jahrhunderte die oberste Autorität verlieh, Konzilien zu versammeln, und zu bestimmen und zu ordnen, was auf Einheit und Nutzen der Kirche sich bezieht'.

Gegen diese Ausdrücke läßt nun Calvin seine Rhetorik los.

‚Entsetzliches Verbrechen, daß der Name des Papstes unterdrückt wurde, wo es sich um Konzilsberufung handelte! Als ob Konstantin dem

---

[1]) Calvin. Institutio religionis christ., Genevae 1543, cap. 8 n. 113; Genevae 1559 lib. 4 cap. 7 n. 8 (Opp. ed. Baum, Cunitz, Reuss I, Brunsvigae 1869, 612; II, 1869, 829). Die ersten Ausgaben von 1536 und 1539 haben die Stelle noch nicht.

[2]) Concilii Tridentini actorum pars prima ed. Steph. Ehses, Friburgi 1904, n. 276 p. 364.

1*

Silvester die Autorität zur Berufung des nicänischen Konzils zugestanden hätte, und nicht vielmehr dasselbe auf Grund eigenen Rechtes, auf Grund der kaiserlichen Gewalt versammelt hätte! Als ob er nicht auch dem Silvester selbst befohlen hätte, zu erscheinen! Als ob Willen und Wink des römischen Bischofs einstens Theodosius bei Berufung der Synode von Aquileja abgewartet hätte, deren Präsident Ambrosius war! Man merke: in Italien wird ein allgemeines Konzil abgehalten, auf dem weder der römische Bischof anwesend ist, noch ein anderer in seinem Namen; ja in den Akten des Konzils geschieht seiner keine Erwähnung[1]) ... Ihm allein, so behauptet er, kommt nach göttlichem und menschlichem Recht diese Gewalt [der Konzilsberufung] zu. Das ist leicht zu behaupten, aber es handelt sich um den Beweis. Denn was ist unverschämter als diese Lüge? Welche Silbe von göttlichem Recht kann er vorbringen, wenn er sich nicht zu Gott macht? Aber vielleicht ist das menschliche Recht ihm günstiger? Ebenso wenig. Denn wer hat die erste nicänische Synode, wer die ephesinische, wer die von Konstantinopel, wer die von Chalcedon versammelt? Und damit ich nicht allzu lang mit dem Aufzählen mich aufhalte, wer hat volle 500 Jahre lang die allgemeinen Synoden, deren damals viele gehalten wurden, versammelt, außer dem einzigen Kaiser?

‚Aber vielleicht geschah das nach der Dazwischenkunft der päpstlichen Autorität? Im Gegenteil, nicht einmal mit seiner Zustimmung. Denn woher will der Frenesius[2]) zeigen, man habe irgend wann den Wink des Papstes dabei abgewartet, oder ihn um Rat gefragt? Und doch maßt er sich jetzt nicht nur dies Vorrecht an, daß ohne seinen Rat der Kaiser nichts unternehmen darf, sondern alles miteinander will er können und tun. Wenn er das durchsetzen will, muß er alle Konzilsakten, alle alten Geschichtsquellen vernichten. Denn in diesen befiehlt nicht der Papst dem Kaiser, sondern der Kaiser der Gesamtheit der Bischöfe. Und wenn die Bischöfe reden, so bezeugen sie, daß sie nicht auf Befehl oder Wink des römischen Bischofs, sondern durch kaiserliches Edikt berufen sind.

‚Freilich hatte einmal beim Zusammenbringen der Synode von Chalcedon Leo die Hand mit im Spiele. Aber in welcher Weise? Durch Befehl

---

[1]) Diese Stelle ist ein klassischer Beleg dafür, wie vorsichtig man in unserer Sache mit dem argumentum ex silentio sein muß. Bis zum J. 1881 ließ sich über die Beziehung der Synode zu Damasus nichts Bestimmtes sagen. Jetzt besitzen wir wenigstens eine Andeutung darüber; die Sache verhält sich ungefähr umgekehrt, als Calvin sie darstellt. Vgl. diese Zeitschrift 27 (1903) 423. — Ambrosius war zu Aquileja nicht Präsident. Anderes zur Kritik des wütenden Schreibens gibt Ehses l. c. p. 373.

[2]) Verdrehung des Familiennamens Pauls III: Farnese. Frenesius — der Verrückte. Auch sonst fehlt es in den Scholien Calvins nicht an den wüstesten Schimpfereien.

oder Beschluß? Nichts derartiges ist in seinen Briefen, die ja zur Hand sind, sondern durch demütige Bitte, er möge der Sitte gemäß die Bischöfe berufen'[1]).

Die zuletzt aus Calvin angeführte Stelle ist bemerkenswert; sie zeigt, daß gewisse Schwierigkeiten, die man heute wohl als ganz neu zu betrachten pflegt, in Wirklichkeit schon recht alt sind. Daraus ergibt sich aber eine naheliegende Folgerung. Sind jene Einwände schon alten Datums, so mußten sie auch den großen ältern katholischen Gelehrten bekannt sein. Waren sie diesen bekannt, so entsteht weiter die Frage, was dann die großen Geister des 16. u. 17. Jahrhunderts auf jene Schwierigkeiten und Einwände antworteten. Der Zweck der folgenden Zeilen soll nun sein, eine Umschau in der angegebenen Richtung bei den größern ältern Theologen zu halten. Wir glauben, daß eine solche Umschau nicht ohne Nutzen ist.

Unsere Arbeit zerfällt naturgemäß in zwei Teile. Durch Calvins Einwurf waren den katholischen Theologen zwei Fragen zur Lösung aufgegeben, eine theologische und eine historische. Die eine, die dogmatische, lautete: In wie weit ist die Beteiligung des Papstes bei der Berufung eines allgemeinen Konzils notwendig? Die historische Frage schloß sich an die theologische an: In wie weit war tatsächlich der Papst bei der Berufung der ältesten Konzilien beteiligt?

In außerordentlichen Fällen kann auch von einem andern als dem Papst ein Konzil berufen werden, z. B. im Fall eines Schismas. Indes was die Theologen über diese Ausnahmszustände lehrten, soll im folgenden unberücksichtigt bleiben. Wir haben es mit der Konzilsberufung an und für sich und unter den gewöhnlichen Verhältnissen zu tun.

---

[1]) ‚Quasi vero Sylvestro autoritatem convocandae nicaenae synodi detulerit Constantinus, ac non eam iure suo pro imperatoria potestate coegerit. Quasi non etiam ipsi Sylvestro edixerit, ut veniret . . Quis totis quingentis annis synodos universales, quae multae habitae fuerunt inter id tempus, congregavit, praeter unum Caesarem? At forte id fiebat interposita pontificis autoritate? Imo ne consensu quidem. Ubi enim ostendet Frenesius, exspectatum aliquando fuisse Papae nutum in hac re, aut petitum ab eo consilium?‘ Admonitio paterna Pauli III. Rom. Pontificis ad invictissimum Caesarem Carolum V. cum scholiis MDXLV. (Joannis Calvini opera quae supersunt omnia. Ed. G. Baum E. Cunitz E. Reuss. VII, Brunsvigae 1868, 261).

I.

Zuerst möge der einflußreichste der großen ältern Kontroversisten zu Worte kommen, Robert Bellarmin († 1621). Zwar hat Hefele in der Einleitung zu seiner Konziliengeschichte an die bezüglichen Darlegungen Bellarmins anzuknüpfen versucht. Aber bei aller Achtung vor Hefeles historischen Verdiensten wird man doch sagen dürfen und müssen, daß er Bellarmin gegenüber eine sehr unglückliche Hand hatte. Eine neue Darstellung der Ansicht des großen Kardinals ist durchaus nicht überflüssig.

In seiner Kontroverse ‚Über die Konzilien und die Kirche' stellt Bellarmin im 12. Kapitel des ersten Buches sich die Frage: Cuius sit congregare Concilia? Was die allgemeinen Konzilien angeht, antwortet er, so bestünden zwei Anschauungen, die katholische und die häretische.

‚Die Katholiken wollen, das Amt die allgemeinen Konzilien zu berufen, komme dem römischen Bischof als ihm eigentümliches Recht zu, so indes, daß auch ein anderer mit Zustimmung des Papstes das Konzil ansagen könne. Ja, es ist nach ihrer Ansicht sogar genügend, wenn er die schon vollzogene Ankündigung später billigt und bekräftigt. Aber wenn er weder selbst das Konzil ansagt, noch ein anderer auf Grund seines Auftrags oder mit seiner Zustimmung, noch er die Ankündigung billigt, so ist es nicht ein Konzil, sondern ein Konziliabulum'[1]).

In wenig Zeilen ist hier kurz und klar ausgedrückt, was ‚die Katholiken' und also auch Bellarmin selbst von Seite des Dogmas als notwendig bei der Berufung der Konzilien betrachten. Im einzelnen ist den Protestanten gegenüber in diesen kurzen Sätzchen folgendes enthalten: 1) Wenn Calvin behauptete, die ältesten Konzilien seien vom Kaiser berufen, die Kaiser hätten Rat und Wink des Papstes nicht abgewartet, so hält es Bellarmin von Seite des Dogmas aus nicht für nötig, das eine oder andere zu leugnen. Ob er von Seite der Geschichte Calvins Behauptung für begründet hielt, ist eine andere

---

[1]) Catholici munus convocandi Concilia generalia ad Romanum Pontificem proprie pertinere volunt, sic tamen, ut possit etiam alius, Pontifice consentiente, Concilium indicere, quin etiam satis sit, si indictionem factam, ipse postea ratam habeat et confirmet: at si nec ipse indicat Concilium, nec aliquis alius de eius mandato vel consensu, nec ipse saltem approbet indictionem, illud non Concilium sed conciliabulum fore.

Frage. 2) Dem Papst steht das Recht der Berufung zu. Wie es sich auch in der ältesten Zeit mit der Ausübung dieses Rechtes verhalten mag, der Besitz des Rechtes kann ihm nicht bestritten werden. 3) Zur Gültigkeit des Konzils gehört, daß der Papst das Konzil wolle, und diesen seinen Willen äußere. Am vollkommensten ist dieser päpstliche Wille vorhanden, wenn er selbst aus freiem Entschluß das Konzil beschließt und die Berufungsschreiben ergehen läßt. Doch ist ein solcher Willensentschluß nicht notwendig erfordert. Es genügt jede andere Willensäußerung. Es ist der Fall möglich, daß ein anderer, etwa der Kaiser oder die Kardinäle, gegen den Willen des Papstes ein Konzil ausschreiben. Wenn der Papst dann nachträglich den Zusammentritt der Versammlung billigt, kann sie dennoch eine Stelle unter den rechtmäßigen Kirchenversammlungen erhalten. Ja, die Worte Bellarmins schließen selbst den äußersten Fall noch ein, daß eine Bischofsversammlung bis zu ihrem Schluß gegen den Willen des Papstes getagt hätte, und dann erst, nach ihrem Abschluß, die päpstliche Billigung erhielte. Auch dann wäre diese Versammlung als rechtmäßige Synode zu betrachten. Denn es genügt zu einer solchen si indictionem factam ipse postea ratam habeat, und postea wäre eben jenes Konzil bestätigt. Es folgt das auch aus Bellarmins Worten über die fünfte allgemeine Synode, von der wir allerdings den geradezu revolutionären Charakter nicht behaupten wollen: Summus autem Pontifex nec per se nec per legatos interfuit. Synodum tamen per libellum confirmavit (De Conc. I, 5). Eine solche nachträgliche Zustimmung hat eben rechtlich dieselbe Kraft, wie eine vorausgehende Berufung. So wird ja auch jeder Jurist den Satz aufstellen, daß der weltliche Fürst das Recht hat, den Reichstag oder das Parlament zu berufen. Zugleich wird er dem Fürsten das Recht zusprechen, eine revolutionär zusammengetretene Abgeordnetenversammlung nachträglich anzuerkennen und zu legalisieren, so daß sie unter den rechtmäßigen Reichstagen eine Stelle erhält. Zwischen den beiden erwähnten Rechten, dem der Berufung und dem der nachträglichen Legalisierung wird er einen Widerspruch nicht finden. Ebenso kann auch Bellarmin sagen, der Papst besitze das Berufungsrecht zu den Konzilien und zwar so, daß auch eine ohne seinen Willen zusammengetretene Versammlung nachträglich noch durch seine Anerkennung zu einem rechtmäßigen Konzil werden könne.

Das Berufungsrecht des Papstes beweist dann Bellarmin zunächst durch drei Gründe, die der hl. Schrift und der Natur der

Sache entnommen sind. 1) Die Berufung der Kirche zu einer Synode ist eine Betätigung der Regierungsgewalt über die Kirche. Die Gewalt der Kirchenregierung aber hat Christus dem hl. Petrus, nicht dem Tiberius übertragen. Also kommt das Berufungsrecht dem Nachfolger des hl. Petrus, nicht dem Kaiser zu. 2) Der Kaiser könnte nur diejenigen berufen, über die ihm eine Zwangsgewalt zukommt. Eine solche hat er schon im 5. Jahrhundert nicht mehr über alle Christen besessen. 3) Provinzialkonzilien werden vom Metropoliten, Nationalkonzilien vom Primas ꝛc. berufen. Also allgemeine Konzilien vom Papst.

Diese Gründe sind zweifellos beweiskräftig und es besteht über dieselben unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit. Anders verhält es sich mit vier weitern Gründen, die positiven Beweisquellen entnommen sind. Hefele schreibt über dieselben[1]):

‚Daß der Grundsatz, die Berufung der Synoden stehe den hierarchischen Obern und die Berufung allgemeiner Synoden insbesondere dem Papste zu, schon in der alten Kirche förmlich ausgesprochen worden sei, suchte Bellarmin in seinen Disputationen (T. I, lib. I c. 12. [lies: T. I Controv. 4 de Conc. et Eccl. lib. I c. 12]) nachzuweisen; aber einige seiner Beweisstellen sind pseudoisidorisch und darum ohne Bedeutung, und wieder andere unrichtig ausgelegt‘.

Dazu ist nun zunächst zu bemerken, daß hier Bellarmins Lehre in ein unrichtiges Licht gestellt wird. Niemand kann aus Hefeles Worten entnehmen, was nach Bellarmin notwendig ist, damit eine Synode als päpstlich berufen und autorisiert gelte und was nicht. Auf der vorhergehenden Seite hatte Hefele zwar gesagt: ‚Folgerecht und nach der Natur der Sache muß auch die Berufung einer allgemeinen Synode vom allgemeinen Oberhaupt der Kirche, dem Papste, ausgehen, und es kann nur der verwandte Fall eintreten, daß statt des obersten Hirten der weltliche Schutzherr der Kirche, der Kaiser, mit vorausgehender oder nachfolgender Billigung und Zustimmung des Papstes eine derartige Synode beruft‘. Diese Bemerkung wird wohl aus Bellarmin entnommen sein. Aber Hefele macht sie als Bellarmins Eigentum nicht kenntlich, wo er von Bellarmins Ansicht spricht, wird sie nicht erwähnt, und auch sonst kommt sie in Hefeles eigenen Darlegungen nirgends zur Verwendung und zu ihrem Recht.

---

[1]) Konziliengeschichte I^2 7.

Doch das mag auf sich beruhen. Prüfen wir Bellarmins positive Argumente und sehen wir zu, inwiefern er in denselben das Berufungsrecht des Papstes ‚förmlich' ausgesprochen sieht, inwieweit die pseudoisidorischen Texte seine Beweise zerstören, inwieweit er, und inwieweit Hefele ‚unrichtig auslegt'.

Das erste positive Argument, das vierte in der ganzen Reihe, lautet:

‚Vierter Beweis aus jenem uralten Kanon, der bestimmt, daß außer der Willensmeinung des Papstes Konzilien nicht gehalten werden können'. Folgen die Quellenbelege für diesen Kanon; neben pseudoisidorischen Texten wird er auch in echten Quellen, bei Julius I., Sokrates, Sozomenus, Nicephorus nachgewiesen. ‚Wenn also ohne Zustimmung des Papstes Konzilien nicht gehalten werden dürfen, so folgt, daß vor allen ihm ihre Berufung zukommt'.

Pseudoisidorische Stellen kommen hier vor, aber sie schädigen Bellarmins Beweis nicht. Er stützt sich nicht nur auf Ps.-Isidor. Daß Bellarmin in jenem Kanon ‚förmlich' das päpstliche Berufungsrecht ausgesprochen finde, ist unrichtig. Er leitet aus dem Kanon unmittelbar nur soviel ab, daß die Zustimmung des Papstes zum Konzil notwendig ist. Aus der Notwendigkeit päpstlicher Zustimmung folgert er dann das Berufungsrecht. Jene Folgerung, wie die ganze Auslegung ist richtig. Wie Hefele Bellarmins Beweis aufgefaßt hat, ist unklar.

‚Fünfter Beweis aus dem Konzil von Chalcedon, erste Sitzung in welcher dem Dioskorus von Alexandrien das Sitzen unter den Bischöfen verboten wird, weil er gewagt habe, eine Synode abzuhalten (Synodum facere) ohne die Autorität des Apostolischen Stuhles. „Niemals, heißt es, war das erlaubt, noch nie ist das vorgekommen". Etwas Ähnliches haben wir im 7. allgemeinen Konzil, Sitzung 6, wo ein Konzil von Konstantinopel als ungültig erklärt wird, weil es ohne Zustimmung des römischen Bischofs vom Kaiser versammelt worden sei'.

Die hier angeführten Texte sind unzweifelhaft echt. Der Beweisgang ist wiederum derselbe, wie im vorhergehenden Argument, nämlich der folgende: Ein allgemeines Konzil ist unmöglich ‚ohne Autorität' des Papstes, wie es im Chalcedonense heißt, ‚ohne Zustimmung' des Papstes, was Bellarmin im 7. Konzil ausgesprochen findet. Derjenige aber, ohne dessen Autorität oder Zustimmung ein Konzil nicht möglich ist, muß auch in erster Linie das Berufungsrecht besitzen. Also kommt dieses dem Papste zu.

Hefele freilich übersetzt synodum facere ohne Weiteres: ein Konzil berufen. ‚So beruft er (Bellarmin) sich z. B. hauptsächlich auf die Legaten

Leos I., die ... zu Chalcedon im J. 451 jenen Satz [die Berufung allgemeiner Synoden stehe dem Papste zu] ausgesprochen und die Absetzung des Patriarchen Dioscur von Alexandrien gerade deshalb verlangt hätten, weil er ohne Zustimmung Roms eine allgemeine Synode zu berufen gewagt habe'. Die Worte der Legaten könnten aber von der Konzilsberufung nicht verstanden werden, da ‚Papst Leo d. Gr. die Berufung der Räubersynode, denn von dieser ist hier die Rede, durch Absendung von Legaten anerkannt und bestätigt, also ihre Abhaltung gebilligt hatte'.

Dazu erlauben wir uns folgende Bemerkungen: 1) Bellarmins Argument schließt auch dann, wenn man synodum facere richtig übersetzt. Mit welchem Recht unterschiebt man ihm also eine falsche Übersetzung? 2) Die Äußerung auf dem 4. Konzil stellt Bellarmin in Parallele mit einem auf dem 7. Konzil ausgesprochenen Satze. In letzterem findet er aber das päpstliche Berufungsrecht nicht ‚förmlich' ausgesprochen, der Vergleich mit dem unmittelbar vorhergehenden 4. Argument zeigt das. Also wird er auch den Satz des 4. Konzils nicht als ‚förmlichen' Ausdruck des Berufungsrechtes verstehen. Wie aus der Äußerung des 7. Konzils jenes Recht nur erschlossen wird, so auch aus dem Satz des 4. Konzils. 3) Daß Papst Leo die Berufung der Räubersynode durch Absendung von Legaten anerkannt hat, weiß Bellarmin sehr wohl, er hatte kurz vorher lib. I. cap. 6 gesagt, daß Leos Legaten zu Ephesus ‚verjagt wurden'. Und hätte Bellarmin das nicht gewußt, so hätte Calvin in eben jenem Kapitel, mit dessen § 8 Bellarmin sich beschäftigt, ihn darauf aufmerksam gemacht[1]). 4) Der Ausdruck synodum ‚facere' kehrt ein Kapitel später (Lib. I cap. 13) wieder[2]). An letzterer Stelle bedeutet er nicht: ‚ein Konzil berufen'. Warum muß er eine Seite vorher diese Bedeutung haben? 5) Bellarmin faßt seine ganze Ausführung in der Schrift gegen König Jakob I. noch einmal zusammen.

[1]) Quid dicam de Concilio ephesino secundo, ubi cum adessent Leonis legati, alexandrinus tamen patriarcha Dioscorus velut suo iure praesidebat? ... Cum synodus cogeretur, cum sessiones inter se episcopi distribuerent, illic certe inter alios rom. ecclesiae legati non aliter quam in sancto et legitimo concilio sedebant. Institutio lib. 4 c. 7 n. 1 (Opp. 2, 824).

[2]) Imperator (Marcianus) indicturus Concilium rogat Pontificem (Leonem) ut ipse veniat et Concilium faciat, vel si nolit venire, per literas significet quid agi velit: et in fine concludit, se scripturum ad omnes episcopos, ut ad certum locum conveniant.

Es heißt hier: **Respondemus, negari non posse quin in Conciliis generalibus indicendis aliqua esset Imperatoris auctoritas ... Sed neque illud negari debet praecipuam auctoritatem in iisdem indicendis Conciliis fuisse apud SS. Pontificem, ita ut sine consensu Pontificis maximi nulla Concilia rata fuerint, sine consensu autem Imperatoris multa fuerint rata. Ac ut aliqua testimonia adducamus: in Conc. Chalced. act. 1 iubetur Dioscorus etc.**[1]). Es ist klar, daß hier nicht unmittelbar in dem Text des Chalcedonense das Berufungsrecht gefunden wird.

Auch mit der Anführung des 7. Konzils ist Hefele nicht zufrieden.

‚Bellarmin, heißt es, beruft sich weiter auf das 7. allgemeine Konzil, welches in seiner 6. Sitzung die bilderfeindliche Synode vom Jahre 754 namentlich deshalb verworfen und nicht als allgemein anerkannt habe, weil ihre Berufung nicht auch vom Papste ausgegangen sei. In der Tat aber sagt das 7. Konzil nur Ähnliches, nämlich: ‚jene Synode habe den römischen Papst nicht zum Mitwirkenden gehabt; ... von einer Teilnahme oder Nichtteilnahme des Papstes an der Berufung in specie ist nicht die Rede'.

Wahr ist allerdings, daß Bellarmin den Ausspruch der 7. Synode nicht wörtlich anführt. Wenn aber nicht der bloße Wortlaut, sondern der Sinn jenes Ausspruchs in Frage kommt, so hat Bellarmin entschieden recht und Hefele hat unrecht. Bellarmins Argumentation ist diese: Auf dem 7. Konzil wurde 1. die Pseudosynode von 754 verworfen, d. h. nicht etwa nur ihre Beschlüsse wurden verworfen, sondern die Synode selbst, ihre bloße Existenz als unrechtmäßig erklärt. Nicht nur daß sie verkehrte Beschlüsse faßte wird ihr zum Verbrechen angerechnet, sondern die Tatsache selbst, daß sie zusammentrat und sich als Synode ausgab. Nicht nur die Früchte des Baumes werden weggeworfen, sondern der Baum selbst wird umgehauen. 2) Die Synode von 754 wird aber unter anderem deshalb verworfen, weil sie den römischen Papst nicht zum Mitwirkenden gehabt. Also war die Synode ihrem Bestand und ihrer Existenz nach unrechtmäßig, weil die Beteiligung des Papstes fehlte. Was ist aber diese Beteiligung des Papstes an der Existenz der Synode anders als seine Zustimmung zu ihrer Existenz? Und was ist die Zustimmung zu ihrer Existenz anders als die Zustimmung zu ihrer Berufung?

---

[1]) Responsio ad librum Triplici modo triplex cuneus (Opp. 7 Coloniae 1617, 692d).

Hefeles Kritik fehlt darin, daß sie den Satz der 7. Synode aus dem Zusammenhang reißt. Dem Wortlaut nach besagt ja freilich das ‚Mitwirken‘ zur Synode, bezw. das Fehlen dieser Mitwirkung, nicht nur das Fehlen der Mitwirkung bei der Berufung, sondern auch das Fehlen der Mitwirkung bei den Synodalbeschlüssen. Der Zusammenhang aber zeigt, daß nicht die fehlende Mitwirkung bei den Synodalbeschlüssen der Synode zum Vorwurf gemacht wird. Also geht der Vorwurf auf die fehlende Zustimmung zur Berufung der Synode. Übrigens wenn der fragliche Text anders zu deuten ist, als Bellarmin ihn deutet, wie ist er dann zu deuten? — Doch genug von Bellarmins fünftem Beweis. Gehen wir weiter.

‚Sechster Beweis aus dem 4. römischen Konzil unter Symmachus. Als König Theodorich auf demselben sagte, er habe die Synode berufen, damit die Sache des Papstes Symmachus abgeurteilt werde, antworteten sämtliche Bischöfe, vom Papst, nicht vom König hätte die Synode berufen werden müssen auch dann, wenn der Papst der Angeklagte sei. Der König aber antwortete, er habe nach dem Willen und mit Zustimmung des Papstes die Synode berufen. Die Bischöfe beruhigten sich indes nicht eher, als bis der König das Schreiben des Papstes vorlegte und der Papst selbst persönlich bezeugte, es verhalte sich so‘.

Hier ist nun allerdings das päpstliche Berufungsrecht ‚förmlich‘ ausgesprochen. Hefele entgegnet auf dies 6. Argument Bellarmins gar nichts. Und warum das? Sollte er bei dem Namen Symmachus sofort an die symmachianischen Fälschungen gedacht und den Text für pseudo-isidorisch gehalten haben? Man muß es wohl glauben, aber wenn Hefele wirklich damals, als er seine Einleitung schrieb, dieser Ansicht gewesen sein sollte, so war der gute Homer hier ein wenig eingenickt. Der Text stammt aus der sog. Synodus palmaris, diese ist unzweifelhaft echt und Bellarmin hat den Text richtig wiedergegeben[1]). Setzen wir ihn nach der Rezension von Th. Mommsen hierher[2]):

‚Cum ex diversis provinciis ad urbem Romam convenire sacerdotes regia praecepisset auctoritas, ut de his, quae venerabili papae Symmacho apost. sedis praesuli ab adversariis ipsius dicebantur impingi, s. concilium iudicaret, Liguriae, Aemiliae vel Venetiarum episcopi ... consuluimus regem, qua nos voluisset aetate fractos,

[1]) Gerade so wie Hefele selbst in C.-G. 2², 636 ihn wiedergibt.

[2]) Monumenta Germaniae, Auctores antiquissimi XII, 426, Jaffé I³ pag. 98, nach n. 756.

debilitate corporis invalidos causa congregari. Respondit praefatus rex piissimus . . . plura ad se de papae Symmachi actibus horrenda fuisse perlata et in synhodi oportere, si vera esset inimicorum eius obiectio, indicatione constare. Memorati pontifices . . . suggesserunt, ipsum, qui dicebatur impetitus debuisse synhodum convocare, scientes quia eius sedi primum Petri apostoli meritum vel principatus, deinde secuta iussione Domini conciliorum venerandorum auctoritas singularem in ecclesiis tradidit potestatem, nec ante dictae sedis antistitem minorum subiacuisse iudicio in propositione simili facile forma aliqua testaretur. Sed potentissimus princeps ipsum quoque papam in colligenda synhodo voluntatem suam litteris demonstrasse significavit. A mansuetudine eius (vom König) paginae postulatae sunt, quas ab eo (vom Papst) directas constabat. Has dari sacerdotibus sine tarditate constituit vel quidquid in eodem negotio actum scriptis.

Romam . . . perventum est. Et dum venerabili collectione de incipiendo haberetur negotio, prout poscebat causa, tractatus, s. papa Symmachus basilicam Juli, in qua pontificum erat congregatio . . ingressus est et de evocatione synhodali clementissimo regi gratias rettulit et rem desiderii sui evenisse testatus est. Causa ergo de sacerdotum animis, quae de concilio nondum firmato tristitiam ministrabat, abscissa est. Auctoritatem ordini colligendo, sicut poscebant ecclesiastica statuta, in omnium, qui ibidem convenerant episcoporum praesentia se dare professus est[1]).

---

[1]) Da man trotz Mommsens Einrede daran wird festhalten dürfen, daß der römische Liber Pontificalis seinem ersten Teil nach von einem Zeitgenossen des Symmachus verfaßt wurde (H. Grisar, Analecta Romana 1, Roma 1899, 6. 16. 660), so kann man dessen Aussprüche über die Konzilien von Nicäa und Chalcedon im Vergleich mit den angeführten Worten der Bischöfe von Ligurien ꝛc. bringen. Von Silvester heißt es im Papstbuch (ed. Duchesne 1, 171): Huius temporibus factum est concilium cum eius praeceptum in Nicea. Von Leo wird erzählt (p. 238): Hic ordinavit praecepta sua auctoritate et misit ad Marcianum . . . et facta conlatione cum eodem principem collecti sunt episcopi et factum est concilium. Von der Synodus palmaris heißt es p. 260 in Übereinstimmung mit Ennodius: Eodem tempore b. Symmachus congregavit episcopos 115 et facto synodo purgatur. Vgl. diese Zeitschrift 28 (1904) 536. Wir argumentieren hier aus dem Papstbuch natürlich nur als aus einem Dokument des 6. Jahrhunderts, das uns die Anschauungen des 6. Jahrhunderts berichtet. Wir behaupten nicht, man könne aus dem Papstbuch etwas sicheres über die Verhältnisse zur Zeit des Konzils von Nicäa oder Chalcedon lernen. — Das Papstbuch ist wohl Quelle für die Texte, in welchen Ps.-Isidor dem Papst ausdrücklich die Einberufung der Kon=

In Bellarmins siebentem Beweis ist nur ein Text echt, die Stelle aus Hadrians II. Schreiben an Kaiser Basilius: **Volumus per tuae pietatis industriam Constantinopolim numerosum convocari Concilium**[1]). Außerdem werden wir noch auf die bekannten Worte des Kaisers Valentinians I. verwiesen, der den Bischöfen von Hellespont und Bithynien auf ihre Bitte um ein Konzil antwortete: ‚Mir, der ich zu den Laien gehöre, ziemt es nicht, mich um dergleichen viel zu kümmern. Die Priester, welche dafür zu sorgen haben, mögen für sich allein, wo sie wollen, zusammentreten'[2]). Letzterer Text hat Wert und Beweiskraft, insofern er zeigt, daß die Abhaltung einer Synode als Sache der geistlichen, nicht der weltlichen Gewalt betrachtet wurde.

Bellarmin bezeichnet seine Aufstellungen über die Berufung der Konzilien als allgemeine Ansicht der Katholiken. Wollten wir einen umfassenden Beweis für diese Behauptung aufstellen, so müßten wir weit zurückgreifen. So sagt z. B. der Dominikanergeneral Humbert de Romanis in einer Denkschrift für das 2. Lyoner Konzil 1274, die ältesten Konzilien hätten alle im Orient stattgefunden, nicht etwa, weil im Orient das Haupt der Kirche zu suchen sei, sondern weil die Konzilien nur durch die Macht der Kaiser einberufen werden konnten. Deshalb sei das erste Konzil in der Nähe der Residenzstadt Konstantins abgehalten worden, und die Macht seiner Nachfolger habe ähnliches für die späteren Konzilien zur Folge gehabt. Gleichwohl komme nirgends und nie ohne die Autorität des römischen Stuhles ein wahres allgemeines Konzil zu stande[3]). Doch wir wollen

---

zilien zuschreibt. Zu unsern Ausführungen in dieser Zeitschrift 28 (1904) 721 ist diese Notiz hinzuzufügen.

[1]) Concil. VIII act. 1, Hard. 5, 768 c. 1030 a.

[2]) Sozom. 6, 7, Migne P. gr. 67, 1312 a. — In der Vita des hl. Artemius n. 70 lautet der Ausspruch: Ἐμοὶ μὲν ὁ θεὸς ἔδωκεν ἄρχειν τῶν τοῦ κόσμου πραγμάτων, ὑμῖν δὲ τῶν ἐκκλησιῶν. ἐγὼ τοίνυν εἰς τοῦτο τὸ πρᾶγμα οὐδὲν ἔχω, ὅπου οὖν δοκεῖ ὑμῖν συνελθόντες τὴν σύνοδον ποιήσατε. Acta SS. Oct. VIII 884. Migne P. gr. 96, 1320. Nach Batiffol könnte die Vita des hl. Artemius dies (mit Abänderungen?) aus Philostorgius geschöpft haben. Röm. Quartalschrift 3 (Rom 1889) 288.

[3]) Ad quartum dicendum, quod concilia non potuerunt congregari nisi per virtutem imperatorum . . .; nusquam tamen nec unquam sine auctoritate Romanae sedis fit verum concilium generale. De tractandis in concilio Lugdunensi Pars 2. cap. 9. Martène et Durand, Amplissima collectio 7 (Paris 1733) 189 d. Trotz des letztern Satzes sagt Humbert cap. 12 col. 192 a, das Konzil der 150 unter Kaiser Theodosius sei sine conscientia papae gefeiert worden.

uns auf die nachtridentinischen Theologen beschränken. Auch ihre Darlegungen können wir nicht ausführlich wiedergeben, wir heben die Stellen heraus, welche ihre Auffassung des Berufungsrechtes und der Beweiskraft der gebräuchlichsten Texte beleuchten.

2) Mit Bellarmin ist einer der größten Kontroversisten Thomas Stapleton († 1598). Ausführlich spricht er sich über die uns interessierende Frage in einer mehr populären Schrift aus[1]). Ein katholischer Kontroversist, Thomas Harding († 1572), hatte eine polemische Schrift verfaßt, die von dem protestantischen ‚Bischof' von Salisbury, John Jewel († 1571), in der Weise bekämpft wurde, daß Jewel Texte aus Hardings Buch heraushob und mit kurzen Widerlegungen versah[2]). Stapleton druckt nun Hardings Sätze samt Jewels Antworten ab und fügt seine Bemerkungen hinzu. Über die Konzilien handelt z. B. folgende Stelle[3]):

Harding: ‚Die Konzilien zu Arimini-Seleuzia, Sirmium, Antiochia und das zweite Konzil zu Ephesus wurden, weil sie vom Papst weder ausgeschrieben noch bestätigt waren, niemals als rechtmäßig angenommen, sondern sowohl deshalb, als weil sie häretische Ansichten enthalten, verworfen'.

Jewel: ‚Falschheit Nr. 112! Damals hatte der römische Bischof keinerlei Autorität zur Konzilsberufung'.

Stapleton: ‚Was antwortest du denn auf die vorgebrachten Beispiele? Was auf das Zeugnis der Kirchengeschichte, das Sokrates zweimal [h. e. 2, 8 u. 2, 17] wiederholt und das ich schon früher vorbrachte? Wir wollen den vollen Text noch einmal hierhersetzen: ... Es handelt sich um ein Konzil von 90 Bischöfen, zusammenberufen in Syrien, das doppelt so weit von Rom entfernt ist als unser England. Wenn nun zu diesem Konzil, das vor 1200 Jahren, nämlich 346 [lies: 339 oder 340] nach Chr. gehalten wurde, die Autorität des römischen Bischofs notwendig war, und das in kraft eines Kanons und kraft kirchlicher Regel, wenn sage ich, vor soviel Jahrhunderten und in so abgelegenem und vom römischen Stuhl so

[1]) A Return of Unthrutes upon M. Jewelles Replie. Antwerpe 1566. Latein. Übersetzung in Stapletons Opera omnia I, Paris 1620, abgedruckt bei Roccaberti, Bibliotheca Pontificia vol. 20.

[2]) Über die Kontroverse zwischen Harding u. Jewel s. Jos. Gillow, A literary and biographical history, or Biographical Dictionary of the English Catholics 3, London 1887, 126 f.

[3]) Opp. 1, 1434 s. Roccaberti 20, 217 s.

weit entferntem Ort nur nach der Willensmeinung des Papstes ein Konzil rechtmäßig abgehalten werden konnte, wird man es dann noch für falsch erachten, daß der Papst damals die Autorität zur Berufung und Bestätigung der Konzilien besessen habe? Sage mir, Jewel, ob nicht dieses Argument gültig schließt:

Kein Parlament kann gehalten werden ohne die königliche Autorität;
Also hat der König oder die Königin die Gewalt das Parlament zu berufen.

Wenn dies Argument richtig ist, warum nicht ebenso auch folgendes:

Kein Konzil darf ohne Autorität des Papstes gehalten werden;
Also besitzt der Papst die Autorität zur Berufung der Konzilien?

Es müßte denn etwa Jewel behaupten wollen, der Papst besitze freilich die Autorität das Konzil abzuhalten, aber nicht die Autorität es zu berufen, was gewiß absurd ist. Denn berufen ist weniger als abhalten, und die Autorität, das Konzil abzuhalten, ist völlig nichts ohne die Autorität zur Berufung. „Der Fürst hat Autorität das Parlament abzuhalten, aber er darf das Parlament nur mit Zustimmung der Untertanen berufen"! Diese und ähnliche Argumente von Rebellen mögen dem Jewel vielleicht eine Stütze sein, von andern Stützen ist er aber völlig entblößt . . .'

Jewel: ,Was das Geschichtliche angeht, so behauptet er, die Konzilien der Arianer seien nicht angenommen, weil sie vom Papst nicht berufen waren'.

Stapleton: ,Es ist so, wie du sagst, Jewel; Harding hat das behauptet, aber nicht das allein, denn er fügt hinzu: . . vom Papst weder berufen, noch bestätigt. Und er legt den Hauptnachdruck nicht so sehr auf die äußeren Förmlichkeiten der Berufung als vielmehr auf die Bestätigungsgewalt, worin die Hauptsache beruht. Und wie beweisest du das Gegenteil? Wie beweisest du, die Arianerkonzilien seien nicht deshalb ungültig, weil sie der Autorität des Papstes entbehrten?'

Es folgt dann eine Erörterung über den Anteil, den tatsächlich die Päpste an der Berufung der ersten Konzilien nahmen. Einstweilen gehen uns diese Ausführungen nichts an. Nur eine Nebenbemerkung aus der Darlegung über das erste Ephesinum mag hier stehen: Sed quaestio de potestate SS. Pontificis non tam in convocandis Conciliis, quam in ordinandis dirigendis et confirmandis subsistit (Opp. 1, 1437).

Aus den vorgelegten Darlegungen ergibt sich: 1) Stapleton trägt kein Bedenken, die tatsächliche Berufung der älteren Konzilien durch die Kaiser als dogmatisch unbedenklich zu bezeichnen;

2) Aus dem bei Sokrates angeführten ‚Kanon‘ erschließt Stapleton das Recht des Papstes zur Konzilsberufung, nicht die tatsächliche Berufung. Dies Recht findet er in dem fraglichen Kanon nicht ‚förmlich‘ ausgesprochen, sondern er erschließt es aus demselben.

Es stehe hier noch eine Stelle aus Stapletons Relectio scholastica et compendiaria principiorum doctrinalium fidei. Die sechste Hauptkontroverse in diesem vielleicht vorzüglichsten Werke des berühmten Gelehrten handelt de mediis iudicii ecclesiastici. An dritter Stelle wird in dieser Kontroverse die Frage behandelt: Ob der Ausspruch der Konzilien ein Organ sei, durch welches die Kirche Urteile fällt. An erster Stelle wird hier die Frage besprochen: wem die Berufung der Konzilien zukomme, und der Anfang mit dem Einwand gemacht: ‚Es scheint, daß den Kaisern und christlichen Fürsten das Berufen zusteht‘. Der Einwand wird dann widerlegt:

Sed contra est vetustissimus ecclesiae canon, qui iubet, non oportere absque Rom. Pontificis sententia concilia celebrare . . . Sed eiusdem authoritatis est Concilia congregare, cuius est congregata celebrare et prosequi. Alioqui aut frustra congregaret Imperator quod postea prosequi et continuare non posset, aut frustra celebrandi et tenendi synodos potestatem Pontifex haberet, si easdem convocare non posset[1]).

Zur nähern Erklärung wird beigefügt, auf drei Weisen könnten die Bischöfe zum Konzil versammelt werden: 1) ‚Durch Befehl und rechtmäßige Autorität, so daß dem Ruf die übrigen Bischöfe verpflichtet seien zu gehorchen und zu erscheinen, wenn nicht eine rechtmäßige Entschuldigung vorliege‘. Diese Autorität komme nicht den Fürsten, sondern nur dem Papste zu.

Propter hanc praeceptivam authoritatem in solo Rom. Pontifice, *etsi ipse non omnia solemniter convocaverit,* sed hoc regibus et principibus interdum reliquerit, qui et sumptus necessarios ferre, et haec quae facti sunt melius procurare poterant, tamen in hoc eius propria potestas manifesta fit, quod tum nulla Concilia absque eius consensu congregata vim ac robur habere potuerunt, etsi imperatoris authoritas accessisset, ut supra ostensum est . . ., tum etiam quaedam Concilia a solo R. Pontifice

[1]) Opp. omnia, 813 s.

congregata absque imperatoris consensu robur tamen ac vim habuerunt.

2) ‚Auf andere Weise werden die Bischöfe zu den Konzilien berufen per viam exhortationis et admonitionis. Das haben fromme christliche Kaiser um des so ersehnten kirchlichen Friedens willen und aus frommem Eifer immer getan. Daß sie es aber nicht kraft eines Zwangs- oder Befehlsrechtes taten, zeigt ihre Ausdrucksweise‘ (Folgen Belege aus den Berufungs- und Einladungsschreiben).

3) ‚In einer dritten Weise werden die Bischöfe von den Kaisern und Königen zu den allgemeinen oder auch zu den Provinzialkonzilien berufen zwar autoritativ und präzeptiv, aber doch nur im Wege der Ausführung und kraft eines Rechtes, das sich im Gebiet des Tatsächlichen hält — dies kommt nämlich dem weltlichen Fürsten zu, wie anderswo gesagt ist[1]) — nicht aber anders. Das heißt aber nichts anderes, als den Willen und Wunsch des Papstes, dessen eigentliches Recht es ist, dafür zu sorgen und darüber zu bestimmen, ausführen, wenn die Bischöfe zögern oder auch widerstreben‘.

4) Was Kenntnis der Väterschriften angeht, ist der dritte unter den großen ältern Kontroversisten, Kardinal Jakob Davy du Perron († 1618) nicht nur Stapleton, sondern auch dem Kardinal Bellarmin überlegen. Die Erudition, die er in dieser Beziehung entfaltet, ist bewundernswert und um so wertvoller, als Pseudo-Isidor bei ihm nur eine sehr unbedeutende Rolle spielt.

Über die Berufung der Konzilien handelt er weitläufig in seiner ‚Erwiderung auf die Antwort des Königs von Großbritannien‘. Der Anfang des Kapitels mag hier stehen[2]):

---

[1]) Nämlich L. c. Contr. 2 quaest. 5 art. 1 pag. 650: Septimo notabimus, alium esse potestatem facti, aliam iuris. Potestas facti est executionis authoritas, qua iubetur et cogitur id de facto fieri, quod faciendum esse ius et ratio postulat et vocatur coercitio. Potestas iuris est decernere et praescribere, quid et quomodo debeat aliquid fieri et vocatur iurisdictio. In causis ad fidem et religionem pertinentibus potestatem facti habere potest potestas saecularis, . . . potestatem iuris habere non potest.

[2]) Replique a la response dv Serenissime Roy de la grand' Bretagne. Par l'illustrissime et reverendissime Cardinal Du Perron. Troisiesme edition, Paris 1633, Livre I chap. 42 p. 265 ss. Das Werk, ein Folioband von 968 Seiten Text u. 58 Seiten Inhaltsverzeichnis, gehört zu den Schriften, welche Jakobs I. Testeid und die vom König selbst

‚Nunmehr über die Berufung der Konzilien, von der Calvin behauptet, sie sei allein von den Kaisern ausgegangen ... Und woraus schließt er das? Daraus, daß die Konzilien an der Stirn die Berufung durch die Kaiser geschrieben tragen. Eine schöne und subtile Logik! Als ob es unverträgliche Dinge wären, daß die Kaiser die Konzilien rücksichtlich der weltlichen Gewalt (pour le regard de l'authorité temporelle) beriefen, — nämlich um ihnen verpflichtende Kraft für die weltlichen Gerichte und für die Ausführung durch die weltlichen Beamten zu geben, um den Vorwurf des Majestätsverbrechens und den Einspruch der Reichsgesetze zu beseitigen, welche Versammlungen ohne Erlaubnis des Kaisers verboten — und daß die Päpste, ohne welche man nach dem Wort des Sokrates den Kirchen keine Gesetze geben konnte ... sie berufen hätten rücksichtlich der geistlichen und kirchlichen Gewalt! Als ob es nicht vielmehr beständig in Brauch und Übung gewesen wäre, daß die geistliche Autorität der Päpste dabei zugleich mit der zeitlichen Autorität der Kaiser dazwischen trat! Es gab eben eine doppelte Berufung der Konzilien, die eine von Seite der Kirche, um sie verpflichtend im Gewissen zu machen in geistlicher Beziehung; die andere politisch, um ihre Ausführung durch den weltlichen Arm zu sichern in weltlicher Beziehung'. Es folgt dann auf p. 266—274 eine historische Übersicht über die ältern Konzilien zum Nachweis der soeben mitgeteilten Sätze. Dann heißt es p. 275 weiter:

‚So oft unsere Gegner rufen: der Kaiser so und so hat dies oder jenes Konzil berufen, so oft verlieren sie Zeit und Mühe. Denn wir geben zu, daß die Kaiser, so lange sie Alleinherrscher über den Erdkreis oder den größten Teil des Erdkreises waren, sie wirklich berufen haben rücksichtlich der zeitlichen Gewalt. Aber wir behaupten, daß außer der weltlichen Autorität der Kaiser, welche notwendig war, um die Konzilsberufung in weltlicher Beziehung gültig zu machen, noch eine andere Autorität mitwirken mußte, nämlich eine geistliche und kirchliche Autorität, um sie in geistlicher Beziehung rechtmäßig und gültig zu machen und um zu bewirken, daß die Konzilien als von Seite Gottes berufen und als verpflichtend im Gewissen und vor

verfaßte Verteidigung desselben hervorgerufen hatte. Bellarmin, Suarez, Becanus und die größten Kontroversisten der Zeit beteiligten sich an dem Streit. Vgl. über denselben J. de la Servière S. J. in Études 1901 u. 1903, Bd. 89. 94—96.

dem geistlichen Tribunal der Kirche bezeichnet werden konnten. Diese (Autorität) aber, behaupten wir, war die Autorität dessen, der Ursprung und Mittelpunkt der kirchlichen Einheit (Cypr. ad Corn. ep. 55), das Haupt aller Bischöfe (Justinian. Cod. tit. I l. 7) war und ohne dessen Willensmeinung es unerlaubt ist, den Kirchen definitive Gesetze vorzuschreiben (Socr. h. e. 2, 8), nämlich der Papst, dessen Autorität unter der angegebenen Rücksicht mit der des Kaisers mitwirken mußte, entweder ausdrücklich oder stillschweigend (ou actuellement ou virtuellement). Ich sage: ausdrücklich oder stillschweigend, denn es genügt für die geistliche Gültigkeit der Konzilsberufung, daß die Päpste sie berufen oder die Berufung veranlassen oder die Berufung bekräftigen[1]). Denn wenn die Kaiser sie beriefen, entweder auf das Drängen der Päpste hin, oder mit Zustimmung oder Bestätigung der Päpste, so wurde die Dazwischenkunft der geistlichen Berufung durch die Päpste dabei immer vorausgesetzt. Wie ebenso die katholischen Kaiser, die sich von Ausübung einer Tyrannei über die Kirche enthielten, sie nie beriefen, außer wenn sie von den Päpsten aufgefordert waren, oder indem sie selbst die Päpste aufgefordert hatten'.

In dem letzten Satz berührt Du Perron die tatsächlichen Verhältnisse, die uns hier noch nichts angehen. Was die Auffassung der rechtlichen Seite der Sache angeht, so steht Du Perron auf Bellarmins Standpunkt.

In dem bekannten Kanon bei Sokrates sieht auch Du Perron nicht einen ‚förmlichen' Ausdruck des Berufungsrechtes, so wenig wie in den Worten des Lucentius zu Chalcedon oder in der entsprechenden Äußerung auf dem 7. Konzil. Die letztere wird pag. 268 übersetzt: Il n'a point eu pour cooperateur . . . le Pape de Rome, der griechische Wortlaut ist auf dem Rand angegeben; die Folgerung, welche Du Perron aus ihr zieht, ist ausgedrückt in der Frage, welche er an die fragliche Äußerung anknüpft: ‚Besagt das nicht, daß die Autorität des Papstes mit jener der Kaiser dazwischentrat (intervenoit) bei der rechtmäßigen Abhaltung der Konzilien?' Die Worte des Lucentius führt Du Perron mindestens drei Mal an[2]); σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ist immer übersetzt: avoit osé tenir un Synode (Concile). An einer dieser Stellen (p. 277) kommt der

[1]) D'autant qu'il suffisoit pour la validité spirituelle de la convocation des Conciles, que les Papes les convoquassent, ou les fissent convoquer, ou approuvassent leur convocation. L. c. pag. 275.

[2]) L. c. pag. 144. 250. 277.



fragliche Text in einem Zusammenhang vor, in welchem die Räubersynode als Beispiel eines Konzils hingestellt wird, das allein vom Kaiser berufen sei sans l'authorité du Pape, bien qu' avec priere au Pape d'y assister, ou d'y envoyer. Aber wie das zu verstehen ist, sieht man aus chap. 37 pag 249 s., wo ausführlich die Berufung der Räubersynode besprochen wird. Du Perron kann nur sagen wollen, daß zu einer solchen Synode, wie sie tatsächlich 449 von Dioskorus zu Ephesus gehalten wurde, die päpstliche Autorisation fehlte.

Durch die Arbeit der drei ältern großen Kontroverstheologen war der katholischen Wissenschaft für die nächsten Jahrhunderte der Weg vorgezeichnet. Stapletons Erörterungen und namentlich Bellarmins kurze und klare Formulierung des katholischen Standpunktes hatten Calvins Einwänden den Stachel genommen. Durch Du Perron war die Frage nach der geschichtlichen Seite hin so weit gefördert, als es beim damaligen Stand der geschichtlichen Wissenschaft möglich und erfordert war. Die Frage hatte aufgehört eine brennende zu sein. Daher erklärt es sich, daß von den großen Kontroversisten des 17. Jahrhunderts z. B. Becanus († 1624) und die Brüder Walenburch († 1669 u. 1675) über die Konzilien kaum ein Wort verlieren, andere Theologen wie z. B. Platel sich auf die Thesen beschränken, ohne päpstliche Bestätigung sei kein Konzil unfehlbar, mit ihr komme ihnen die Unfehlbarkeit zu. Als im 18. Jahrhundert Giannone und später Febronius die Konzilsberufung durch die Kaiser wieder zur Sprache brachten, wurde die Sache auch von den katholischen Theologen wieder behandelt; ihre Auffassung der Sache nach der theologischen Seite hin ist im wesentlichen keine andere als diejenige Bellarmins. Bei dieser Lage der Dinge genügt es für unsern Zweck, den einen oder andern von den größeren Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts herauszugreifen und an ihrem Beispiel zu zeigen, daß Bellarmins Standpunkt, wie wir ihn oben zeichneten, wirklich auch derjenige der nachfolgenden Theologen geworden war und bis zum Ende des 18. Jahrhunderts blieb.

5) Im 17. Jahrhundert ist wohl die bedeutendste Arbeit über unsere Frage die des bekannten Oratorianers Ludwig Thomassinus († 1695), der über die Berufung der Konzilien in seiner Abhandlung zum ersten Konzil von Nicäa handelt[1]). ‚Nicht nur das Nicänum, so beginnt er, sondern auch mehrere andere Synoden sind

[1]) Dissertationum in Concilia generalia et particularia tomus singularis. Lucae 1728, pag. 32 sqq.

vom Kaiser Konstantin angesagt und berufen worden und die gleiche Gewalt wurde von den übrigen Kaisern später sehr lange usurpiert'. Er zeigt dann (n. I), wie Konstantin die Synoden von Rom, Arles, Nicäa, Tyrus, Konstantinopel berufen habe. ,Allein denkende Männer, heißt es weiter, legen Gewicht darauf, nicht nur zu erwägen, was tatsächlich geschehen ist, sondern auch, mit welchem Recht jedes geschah. Denn vor Konstantins Zeiten traten die Bischöfe zusammen entweder aus freien Stücken oder auf Mahnung der höhern Bischöfe', was dann des weitern ausgeführt wird (n. II). Vor Konstantin also bischöfliche, nach Konstantin kaiserliche Berufung der Synoden. Welche Zustände sind nun Ausdruck der kirchlichen Rechtsverhältnisse, die vorkonstantinischen oder die spätern? Natürlich fällt die Entscheidung (n. III) zu Gunsten der Zeiten aus, die den Aposteln näher waren. Denn aus Christi Wort und der Apostel Beispiel sei abzuleiten, was in der Kirche Rechtens sei, die seit der Apostelzeit übliche Art der Synoden zeige eine löbliche Einfachheit und Natürlichkeit, es entspreche der Würde der Kirche, daß sie aus freien Stücken oder auf Einladung der kirchlichen Obern zusammenträten, die Nächstenliebe habe die Bischöfe beim Einbrechen der Wölfe in die Herde zu Versammlungen treiben müssen. Durch Konstantins Bekehrung sei aber den Bischöfen nichts an ihren Rechten verloren gegangen, sie seien Nachfolger der Apostel gewesen nach wie vor. Was selbst die heidnischen Kaiser früher geschehen ließen, hätten die christlichen nicht hindern sollen. Auch in den ersten drei Jahrhunderten sei durch Synoden schon eine Übereinstimmung der ganzen Kirche zu stande gekommen, so in der Sache des Novatian und Paul von Samosata.

Eine Erwägung der nachkonstantinischen Zustände (n. IV) müsse zu demselben Ergebnis führen. ,Abgesehen vom Nicänum waren die Synoden vor Konstantin viel glücklicher und friedlicher als jene, welche entweder von ihm selbst oder von seinen Söhnen zusammenberufen wurden, oder auch von manchen spätern Kaisern, so lange und so oft sie diese Gewalt so in Anspruch nahmen, daß ihre Ausübung vom Befehl und Wink der Bischöfe nicht abhängig war'[1]. Ferner habe Christus nicht so schlecht für seine Kirche gesorgt, daß er ihr

[1] . . . quoties eam potestatem ita usurpaverunt, ut non ab imperio et nutu sacerdotum pendulam et obnoxiam exercerent. L. c. n. IV pag. 34 b.

Heil an das weltliche Regiment geknüpft habe. Was sollte es andernfalls auch werden, wenn es einmal keinen Kaiser mehr gebe etc.

Daraus wird dann der Schluß gezogen: ‚Also muß man Tatsache und Recht auseinanderhalten. Und wenn du tausend Mal liesest, auch an der Spitze der Konzilien oder in den Väterschriften, die Synoden seien von den Kaisern berufen, so erkenne das als Tatsachen, aber nicht gleich als Recht an, oder wenn als Recht, so doch nicht als strenges und mit der Herrscherwürde selbst gegebenes Recht, sondern als ein aus Nachsicht und weitgehender Rücksicht auf die Zeitumstände geliehenes[1]). Denn wenn auch Konstantin sehr verdient um die Kirche war, so kann doch niemand leugnen, daß er sich mehr in kirchlichen Dingen herausnahm als einem Fürsten, der Laie war, geziemte‘. Der Grund, weshalb dem Konstantin die Bischöfe soviel nachgaben, war entweder Gewalt oder freier Wille. Wenn Gewalt, wie sehr oft rücksichtlich des Arius und Athanasius, so erwarb er dadurch kein Recht. Wenn freier Wille, wie meistens sonst, so erlangte er auch dadurch kein kaiserliches Recht, da aus damals notwendiger Rücksicht auf die Zeitverhältnisse alles das eine Übertragung bischöflichen Rechtes war (totum de iure episcopali remitteretur)[2]).

‚Obwohl aber die Kaiser die Konzilien, namentlich die ökumenischen beriefen, so gibt es doch viele Gründe dafür, daß es nur auf Rat, mit Zustimmung, auf Mahnung der Bischöfe und namentlich des Papstes geschah, und daß also das höchste und souveräne Recht — es ist ja an und für sich ein kirchliches und apostolisches — den Bischöfen verblieb, während allerdings der äußere Schein und Glanz dem Kaiser zufiel‘ (n. VI pag. 35). Zum Beweis beruft Thomassin sich auf den bekannten Prosphonetikus der 6. Synode und manche Spuren dieser Auffassung der Dinge im christlichen Altertum[3]). An die Vätertexte, die er dann vorlegt, knüpft er manche Bemerkungen, von denen die letzte hier wiedergegeben sein mag.

‚In einer Sache kirchlicher Art und die ihrer Natur nach der apostolischen Gewalt untersteht, mag bei bloßer Berücksichtigung des

---

[1]) . . . haec facta quidem et non statim iura interpretare, aut si iura, non stricta et primaeva, sed indulgentiae et oeconomiae plurimae accommodata. L. c. n. V p. 35a.

[2]) L. c. p. 35 b.

[3]) Unter denselben steht an erster Stelle die Notiz des Papstbuches über Silvester; inwiefern dieselbe Wert hat, s. oben S. 13. Im übrigen führt Thomassin von apokryphen Texten nur den des Ps.-Pelagius II an.

Wortlautes der Schein entstehen, als würde den Kaisern der erste Ehrenplatz zugestanden, in Wirklichkeit aber muß man die Sache so verstehen, daß der Vorrang des Rechtes und Gewalt den Bischöfen zukommt ... Wenn daher auch die Bischöfe bitten, der Kaiser befiehlt, wenn auch der Kaiser aus freien Stücken den Befehl erläßt zur Berufung einer Synode, die Bischöfe nur zustimmen, so geschieht in Wirklichkeit auch dann die Berufung von den Bischöfen, weil ihnen das Recht und das apostolische Privilegium zusteht, für die Kirche und den Glauben zu sorgen, sei es durch Synoden oder ohne Synoden'[1]).

Selbständige Auffassung verrät in vielen Punkten ein seiner Zeit mit Beifall aufgenommenes Büchlein des Jesuiten Joh. Gisbert († 1710), das nach des Verfassers Absicht den Entwurf eines größern theologischen Werkes darbieten sollte[2]). Als erstes Erfordernis eines Konzils bezeichnet Gisbert, ‚daß es vom Papst angesagt wird oder wenigstens mit seiner Zustimmung, welche eine stillschweigende oder ausdrückliche, förmliche oder aus dem Benehmen des Papstes erschlossene sein kann'[3]). Die von Bellarmin schon angeführten Gründe, warum bei den ältesten Konzilien die Mitwirkung des Kaisers hervortrete, hat Gisbert noch um einige vermehrt[4]). Der letzte unter diesen Gründen ist für unsern Zweck bemerkenswert. Mitunter, meint nämlich Gisbert, habe der Papst der kaiserlichen Berufung zugestimmt, weil im Fall der Weigerung ein Bruch zwischen Kirche und Staat sei zu befürchten gewesen. Eine solche Synode habe dann aber ihre Gültigkeit nicht aus dem Willen des Kaisers, sondern der Zustimmung des Papstes. Mitunter habe auch der Papst zugestimmt aus einer gewissen Dispens und indem er von einem Recht abstand, von dem er voraussah, der Kaiser werde es doch usurpieren, wie jemand einen

[1]) In re ecclesiastica et apostolicae propria potestatis, etsi verbo tenus primae partes honoris videantur Imperatoribus concedi, reapse tamen principatus iuris et potestatis penes Episcopos esse interpretandus est, quorum est et modestia et authoritas Apostolica. Itaque etsi Episcopi petant, Imperator iubeat, etsi Imperator ultro praecipiat, Episcopi assentiantur Synodum convocari, vel tunc tamen convocatio principalius reapse fit ab Episcopis, quia eorum ius et apostolicum privilegium est, Ecclesiae fideique consulere vel per Synodos, vel sine Synodis. L. c. n. IX pag. 38.

[2]) Vera idea theologiae cum historia ecclesiastica sociatae. Graecii 1733. Die erste Ausgabe der Schrift erschien 1670, die letzte 1771.

[3]) ... ut per R. Pontificem indicatur, vel certe de eius consensu tacito vel expresso, formali vel interpretativo. L. c. pag. 162.

[4]) L. c. p. 218.

andern eine Sache schenken kann, von der er vorher weiß, daß sie ihm mit Gewalt wird entrissen werden. Manchmal hätten freilich die Päpste auch widersprochen, und dann sei die etwa trotzdem gehaltene Synode ungültig gewesen.

II.

6) Die Frage über die Berufung der Konzilien lebte von neuem auf, als die gallikanischen Theorien unter den Gelehrten an Boden gewannen. Man kann nicht sagen, daß die Gallikaner das bezügliche Recht des Papstes bestritten hätten, nur behaupteten sie, dies Recht komme nicht dem Papst ausschließlich zu. Peter de Marca († 1662) spricht sich nicht klar aus; für die Zeit vor Pelagius II. besaß nach ihm ‚unbestritten' der Kaiser das Berufungsrecht, kein Papst ‚maßte' es sich ‚an'[1]). Joh. Launoi († 1678) handelt von der Konzilsberufung auf rund 100 Folioseiten, die förmlich übersät sind mit Vätertexten[2]). Wenn man von der berechtigten Kritik der pseudoisidorischen Zitate absieht, so bieten seine zwölf Abhandlungen indes fast nichts als eine nergelnde Kritik Bellarmins, dessen Argumente in der offenbarsten Weise verdreht werden. Seine eigene Ansicht deutet Launoi am Schluß an: wesentlich ist zur Gültigkeit des Konzils weder die kaiserliche noch die päpstliche Berufung. Die Berufung ist eine Sache von disziplinärer nicht von dogmatischer Natur und kann also zu verschiedenen Zeiten verschieden sein[3]). Ellies du Pin († 1719) erkennt ausdrücklich das päpstliche Berufungsrecht an[4]). Am klarsten findet sich, so viel wir wissen, die gallikanische Ansicht formuliert bei Charles Louis Richard O. P. († 1794)[5]):

---

[1]) De concordia Sacerdotii et Imperii lib. 6 cap. 19 n. 2, tom. III (Bambergae 1788, p. 137): Imperatores enim, qui citra omnem controversiam possidebant auctoritatem congregandi Concilia extraordinaria. Ib. cap. 28 n. 14 p. 193: Nullus Pontificum Romanorum ante Pelagium sibi arrogaverat auctoritatem convocandi Concilia. Pelagius (= Ps.-Pelagius II.) stützte sich auf das Schreiben Julius' I., in welchem aber nicht stand competere Romano Pontifici ius convocandi Concilia generalia, cum ea auctoritas pertineret ad Imperatores (l. c.).

[2]) Epistolae lib. 6 n. 1—12. Opp. tom. 5 pars 2 (Coloniae Allobrogum 1732) 209—309.

[3]) L. c. pag. 301s.

[4]) De ant. Ecclesiae discipl. diss. 4, cap. 2 n. 3.

[5]) Analyse des Conciles généraux et particuliers 1, Paris 1772, 49.

‚Es ist wahr, daß diese acht (ersten) Konzilien nicht ohne Zustimmung der Päpste berufen wurden, aber es ist nicht weniger wahr, daß die Kaiser sie beriefen aus eigener Autorität (de leur autorité), und nicht die Päpste, die nur ihre Zustimmung gaben und ratifizierten. Ein Fürst, der unter seiner Herrschaft alle katholischen Länder hätte, könnte folglich allein auf seine Autorität hin ein allgemeines Konzil berufen, wenn das notwendig wäre für das Wohl seiner Staaten, und was dieser Universalmonarch könnte, können die katholischen Fürsten, wenn sie sich vereinigen‘. Dies Recht gehört ihnen an aus drei Gründen. ‚Als Souveräne, die aufgestellt sind von Gott für die Wohlfahrt der Völker, haben sie das Recht alle Versammlungen zu berufen, welche sie für den Frieden und die Ruhe ihrer Untertanen für nötig halten. Als christliche Fürsten sind sie die Bischöfe nach außen, und haben folglich das Recht, alle Versammlungen abhalten zu lassen, welche sie notwendig erachten für die gute Regierung der Kirche, vorausgesetzt, daß sie den Bischöfen die volle Freiheit lassen über rein geistliche Gegenstände zu beschließen. Sie sind ferner die Beschützer der Religion, der guten Sitten, der Disziplin, und auf diesen Titel hin verpflichtet, über deren Erhaltung oder Herstellung zu wachen, was durch Konzilien besser als auf jedem andern Weg geschieht. Übrigens ist die Berufung von derartigen Versammlungen nicht eine rein kirchliche Sache, sie gehört zur Aufrechthaltung der äußeren Ordnung (police extérieure) ebenso wie die Berufung aller andern Versammlungen, und sie beeinflußt in nichts die Urteile der Konzilien, da diese die volle Freiheit behalten, zu urteilen, zu entscheiden und Verordnungen zu geben über die ihrer Kompetenz unterstehenden Dinge, welches auch immer ihre Berufung sei‘.

Die weiteste Verbreitung erlangten diese Ideen natürlich durch Febronius. Er faßt seine Ansichten in vier Thesen zusammen[1]: 1) ‚Durch kein göttliches oder menschliches Recht ist die Berufung der allgemeinen Konzilien dem Papst vorbehalten. 2) Die acht ersten allgemeinen Konzilien wurden allein durch die Autorität der Kaiser berufen. 3) Durch stillschweigende Zustimmung der Fürsten und Kirchen wurde das Berufungsrecht der allgemeinen Synoden dem Papst überlassen, 4) dies indes nicht unbedingt und für jeden Fall‘. Die Argumente für die erste These sind die schon eben dargelegten: Der Fürst hat für das zeitliche wie ewige Wohl seiner Untertanen zu sorgen. Deshalb kann er beim Entstehen von Häresien, die auch dem zeitlichen Wohl der Untertanen im Wege stehen, den Bischöfen das Zusammentreten zu Synoden befehlen. Zum Beweis der zweiten

[1]) Justini Febronii JCti, De statu Ecclesiae et legitima potestate Rom. Pontificis. Bullioni 1765, cap. 6 § 2—3 pag 371 sqq. 377 sqq.

These werden einige Texte zusammengestellt, welche die Berufung durch die einzelnen Kaiser aussagen. Was die frühern Theologen über all diese Dinge gedacht und geschrieben haben, existiert für Febronius nicht. Ihre Argumente werden einfach ignoriert. Nur ein einziges von denselben erfährt eine Erwähnung, um sofort mit ein paar oberflächlichen Bemerkungen bei Seite geschoben zu werden. Um zu begreifen, wie ein so oberflächliches Gerede Beifall finden konnte, muß man die revolutionäre Richtung des ausgehenden 18. Jahrhunderts ins Auge fassen. Man steht hart vor der Zeit, da man die gothischen Dome auf den Abbruch versteigert, die Kunstwerke verschleudert oder nach dem Metallwert verkauft. So dünkt man sich auch in der Wissenschaft hoch erhaben über die Leistungen der Vergangenheit, die man keines Studiums oder Blickes mehr würdigt.

Da Febronius in der Berufungsfrage eigentlich nur Calvins Gedanken in abgeschwächter Form wiederholt hatte, so brauchten auch die Verteidiger der Kirche ihm gegenüber nichts anders zu tun, als die von Febronius einfach ignorierte Auffassung der ältern Gelehrten wieder zur Geltung zu bringen. So geschah es z. B. von Petrus Ballerini († 1769) und Fr. A. Zaccaria († 1795). So sagt der erstgenannte[1]:

„Wenn die alten Generalsynoden in der Regel von den Kaisern angesagt wurden, deren Botmäßigkeit damals fast alle Teile der Kirche unterworfen waren, so geschah das nicht aus einem ihm eigentümlichen Recht, als ob sie die Schlüssel der Kirche besessen hätten .., sondern aus Eifer: sie wollten der Kirche und dem Glauben gegen die Häresien ihre Gunst und Hilfe zuwenden, die Zwistigkeiten zur Ruhe bringen und den Ärgernissen durch das Ansehen der Konzilien entgegentreten, indem sie, wo es not tat, auch die Kosten bestritten. Diese Berufung und diese Absicht billigten die Päpste und gaben ihre Zustimmung und sandten Legaten zu den Synoden, wodurch dann für die rechtmäßige Berufung hinlänglich gesorgt war (**Cui indictioni atque consilio SS. Pontifices annuentes praebuerunt consensum, et legatos ad synodos direxerunt, quo satis de legitima convocatione cautum fuit.**) Der Synode von Chalcedon z. B., die von Kaiser Leo ohne

---

[1]) De potestate ecclesiastica SS. Pontificum et Conciliorum generalium cap. 6 § 1 n. 3 (Abdruck von E. W. Westhoff, Monasterii Westphalorum 1847, pag. 87).

vorhergehende Befragung des hl. Leo angesagt war, stimmte dieser sofort zu, wie sie ihm bekannt wurde (ep. 84 al. 69), damit nicht der Schein eines Widerstreites gegen jene (des Kaisers) vortreffliche Absicht entstände, und sandte Legaten, welche in seinem Namen den Vorsitz führen sollten'.

Um allen Schein der ‚Schmeichelei' gegen den römischen Stuhl und der Mißgunst gegen die weltlichen Machthaber zu entgehen, schließt Franz Anton Zaccaria († 1795) in der Berufungsfrage sich an einen damals berühmten deutschen Rechtsgelehrten Joh. Caspar Barthel († 1771)[1]) an, aus dem er eine Stelle wörtlich anführt. Nach einigen historischen Notizen über das Berufungsrecht heißt es bei Zaccaria[2]):

‚Febronius schreibt dies Recht dem Kaiser zu auf Grund seines Amtes, das ihm anvertraute Volk nicht nur auf den Weg zum zeitlichen sondern auch zum ewigen Glück zu fördern und zu schützen. Ganz recht, dieses Amt hat der Kaiser und jeder Souverän in jedem katholischen Staat. Daß dies Amt auch auf die Berufung der Konzilien sich erstrecke, könnte dann einen Anschein der Wahrheit haben, wenn von Christus in der Kirche kein Haupt mit Regierungsgewalt und Jurisdiktion aufgestellt wäre. Deshalb haben die Protestanten in Ermanglung eines andern Hauptes in ihrer Religion dies Recht dem Kaiser zugeschrieben. Aber da nun einmal ein Haupt von Christus bestellt ist, so entsteht jetzt die Frage, ob das Amt des Schützers und Verteidigers [der Kirche], welches dem Kaiser zukommt, sich auch auf das Recht erstreckt, die ganze Kirche zu versammeln, oder ob dies Recht vielmehr demjenigen zusteht, der als Haupt der ganzen Kirche gesetzt ist, und mit der Regierungsgewalt in ihr betraut ist. Darum handelt es sich.

‚Barthel sagt in der angeführten Abhandlung Historia et Generalia Pacificationum Imperii circa religionem, Art. 3[3]): „Ich leugne nicht, daß das Nicänum und andere orientalische Kon-

---

[1]) Er galt in Deutschland nicht als sonderlich romfreundlich. Vgl. A. Ruland im Chilianeum 1, Würzburg 1862, 495—505.

[2]) Anti-Febronius 3, Bruxellis-Lovanii 1829, 127 sqq.

[3]) Joannis Caspari Barthel Opuscula iuridica 1, Bambergae et Wirceburgi 1771 pag. 41. In opusc. 2 art. 8 n. 18—23 pag. 177—181 kommt Barthel auf die Sache zurück. Er schöpft dabei vielfach wörtlich aus Thomassinus.



zilien von dem Kaiser versammelt wurden, aber auf Grund der Zustimmung, des Zugeständnisses (indulgentia) der Dispens der Kirche, welche zur damaligen Zeit kluge und den Eifer der Kaiser anspornende Rücksicht auf die Zeitverhältnisse nahm. Mit andern Worten: [ich leugne nicht], daß die Konzilien von den Kaisern kraft ihrer Schützergewalt versammelt wurden. Aber ich leugne, daß sie berufen wurden kraft eines unabhängigen Rechtes (summo iure) oder kraft der Regierungs- und Jurisdiktionsgewalt. Denn[1]) eine doppelte Autorität kann in der Konzilienberufung zusammenwirken, die kirchliche und die bürgerliche; die kirchliche, daß die Häresien verdammt, die Schismen beendet, Kanones zur Befestigung der Kirchenzucht aufgestellt werden; die bürgerliche, damit die vom Konzil aufgestellten Kanones auch im bürgerlichen Gericht Gesetzeskraft haben und in allen Provinzen des Reiches in Ausführung gebracht werden können . . . Es sagten also die Päpste die Synoden an, indem sie entweder die Bischöfe beriefen oder ihrer Berufung zustimmten, . . . es sagten dieselben Synoden die Kaiser an, um der Kirche in ihren Nöten Unterstützung und Hilfe zu bringen, um sich als der Kanones Ausführer und Schützer zu zeigen. Mit einem Wort: sie beriefen die Konzilien nicht kraft einer Jurisdiktions-, sondern kraft ihrer Schützergewalt, auf ihr Recht als Schirmherrn hin, wie denn der Kaiser in der Goldenen Bulle das zeitliche Haupt des christlichen Volkes heißt und in den Reichsabschieden von Augsburg 1518 u. 1530 und sonst als „der obriste Vogt und Schirmherr der Christenheit" bezeichnet wird'.

An diese Ausführungen schließt Zaccaria sich an. Aus seinen weiteren Darlegungen sei nur eine Bemerkung über das erste Ephesinische Konzil herausgehoben: Quamvis enim idem non sit consensus et auctoritas, in eo tamen qui auctoritatem habet, sufficit consensum praebere, ut eius auctoritate aliquid factum esse censeatur[2]).

6) Die bisher genannten Verteidiger der katholischen Lehre sind unmittelbar oder mittelbar alle von Bellarmin abhängig. Wenn man sehen will, wie sehr dessen Auffassung der rechtlichen Seite der Berufungsfrage Gemeingut der Theologen geworden war, so braucht man nur das erste beste theologische Kompendium des 18. Jahr-

---

[1]) Das folgende bis zum Zitat der Goldenen Bulle ist wörtlich aus A. Pagi's Kritik des Baronius ad a. 325 a. 9 genommen.

[2]) Zaccaria l. c. pag. 143.

hunderts zur Hand zu nehmen. Man kann sicher darauf rechnen, daß die Berufung der Konzilien, was die rechtliche und theologische Seite der Sache angeht, in Bellarmins Sinn behandelt ist. Einige Stellen aus den verbreitetsten und besten dieser Kompendien sollen hier zusammengestellt sein[1]).

Weite Verbreitung und viele Auflagen hat bis in unser Jahrhundert hinein die Arbeit des Dominikaners C. R. Billuart († 1757) erlebt. In seiner Abhandlung über die allgemeinen Konzilien stellt er die These auf[2]): ‚Allein dem Papst, wenn er sicher und unzweifelhaft Papst ist, kommt es zu, das Konzil zu berufen'. Nach den gewöhnlichen Beweisen folgt dann der Einwurf: Aber die orientalischen Konzilien sind doch meist durch die Autorität der Kaiser berufen. ‚Vor der Antwort, heißt es dann, ist eines zu bemerken: Obschon Autorität und Zustimmung nicht dasselbe ist, so hat doch bei demjenigen, der die Autorität etwas zu tun besitzt, das Zustimmen zu jenem etwas die Bedeutung, daß es mit seiner Autorität geschieht. Da nun, wie wir bewiesen haben, allein dem Papst die Autorität, allgemeine Konzilien zu berufen, zusteht, so ist es mit Rücksicht auf ihn dasselbe, zur Berufung des Konzils seine Zustimmung geben und es durch einen andern berufen. Auf den Einwurf antworte ich also: Keines der orientalischen Konzilien wurde berufen, ohne zum wenigsten die Zustimmung des Papstes, also auch keines ohne seine Autorität'. Ebenso beweist Billuart in einer ‚historischen Digression' über das Konzil von Ephesus, daß dieses durch die Autorität des Papstes Cölestin berufen worden sei in folgender Weise[3]): **Concilium Ephesi convocatum fuit ex** ***consensu*** **Coelestini,** ***ergo*** **ex eius auctoritate.**

Eine Reihe von Auflagen erlebte das 1723 zuerst erschienene dreibändige Werk des Jesuiten Paul Gabriel Antoine († 1743). Nach der gewöhnlichen These über die Berufung der Konzilien[4]) und

---

[1]) Nach heutigen Vorstellungen sind diese Kompendien sehr umfangreich. So füllt Billuart in der Ausgabe Würzburg 1767 drei Folianten, Antoine drei sehr stattliche Quartbände.

[2]) Tractatus de regulis fidei, diss. 5 art. 1.

[3]) L. c. De Incarnatione diss. 4. Digressio historica sect. 3.

[4]) Theologia universa speculativa, dogmatica et moralis. Tractatus de Fide sect. 4 cap. 4 art. 1. Tom. I, Augustae Vind. et Cracoviae 1762, p. 166.

den gebräuchlichen Beweisgründen, folgt der unvermeidliche Einwand: aber die Kaiser hätten doch die ersten Konzilien berufen. Darauf die gewöhnliche Antwort: ‚Gewiß wurden einige allgemeine Konzilien von den Kaisern berufen, aber so, daß die Päpste der Berufung zustimmten, oder wenigstens die Berufung später als gültig behandelten und bestätigten, und allein durch diese Zustimmung waren jene Konzilien rechtmäßig berufen. Die Kaiser aber beriefen die Konzilien als die Beschützer der Kirche und mit wenigstens stillschweigender und vernünftiger Weise präsumierter Zustimmung des Papstes (**convocabant ut protectores Ecclesiae et ex assensu saltem tacito et prudenter praesumpto SS. Pontificis**)‘. Weiter heißt es: ‚Wenn Papst Silvester das Nicänische Konzil nicht berufen hat, so stimmte er jedenfalls seiner Berufung zu, behandelte sie als gültig und bestätigte sie, wie daraus hervorgeht, daß er zwei Legaten, den Vitus und Vincentius von Rom nach Nicäa sandte, die zugleich mit Osius von Cordova in seinem Namen dem Konzil präsidieren sollten‘. Deshalb habe auch das 6. Konzil gesagt, Konstantin und Silvester hätten das Nicänum versammelt. ‚Aber in verschiedener Weise versammelten sie es: Konstantin als Beschützer der Kirche und indem er den nötigen Aufwand bestritt. Silvester aber als höchster Hirt und Leiter der Kirche, indem er die Synode zu einer rechtmäßigen machte (**Sylvester vero ut supremus Ecclesiae pastor et rector reddens Synodum legitimam**.

Von besonderem Interesse ist eine Schlußbemerkung bei Antoine:

‚Wenn auch einige Kaiser aus Unwissenheit oder wegen des kaiserlichen Gesetzes, welches zahlreiche Versammlungen, wie die allgemeinen Synoden sind, verbot, das Recht die Konzilien zu berufen, sich zugeschrieben haben sollten, so durften dennoch die Päpste aus Klugheitsrücksichten auf das Betonen des ihnen von Christus verliehenen Rechtes verzichten. Denn sie wußten, daß zur rechtmäßigen Berufung ihre Zustimmung oder Billigung genüge[1]).

---

[1]) Nota: Etiamsi Imperatores aliqui ex ignorantia vel ob legem Imperialem vetantem frequentes hominum conventus, quales sunt Synodi generales, ius convocandi Concilia sibi attribuissent, tamen Romani Pontifices ius suum a Christo concessum non opponere prudenter potuissent: nam sciebant ad legitimam convocationem sufficere suum consensum aut ratihabitionem. L. c. pag. 168.

Eines der letzten und besten Kompendien des 18. Jahrhunderts ist das von den Professoren der Würzburger Universität verfaßte. In dem Bande, in welchem H. Kilber S. J. († 1783) über die Prinzipien der Theologie handelt, kommen auch die Konzilien zur Sprache. Kilber beginnt mit einer Begiffsbestimmung: Convocare non tantum dicitur is, qui voce aut litteris indicit locum diemque Concilii atque ad id invitat aut evocat, sed qui iure haec agendi pollens consentit aut petit indici ab alio vel indictionem saltem ratam habet[1]). Die Antwort auf die Schwierigkeit wegen der kaiserlichen Berufung ist in dieser Begriffsbestimmung bereits enthalten. Wir brauchen deshalb auf die Sache um so weniger einzugehen, als wir anderswo bereits Kilber als den Repräsentanten der ältern Ansicht über die Konzilsberufung schon haben zu Wort kommen lassen[2]).

III.

Welche Beteiligung des Papstes an den allgemeinen Synoden nach den ältern Theologen juridisch und theologisch notwendig sei, ist nunmehr zur Genüge gezeigt worden. Meist aber gehen die ältern Apologeten auch auf das Geschichtliche der alten Konzilien ein, um zu zeigen, daß die von ihnen als notwendig hingestellte Beteiligung des Papstes auch tatsächlich vorhanden gewesen sei. Natürlich sind heute diese Darlegungen vielfach veraltet. Wir können also hier mit einigen wenigen Bemerkungen uns begnügen.

1) Nachdem Bellarmin die rechtliche Seite der Berufungsfrage l. c. cap. 12 behandelt hat, bespricht er im folgenden Kapitel die Einwände der Protestanten. Die These, die er ihnen gegenüber aufstellt, ist weit gefaßt: Dico nullum esse concilium generale catholicum a solo Imperatore indictum, *id est* sine consensu et auctoritate Rom. Pontificis. An und für sich kann man diesen Satz auch heute noch unterschreiben. Allein Bellarmin meint wohl für jede der vier ersten allgemeinen Synoden wenigstens ein Argument zu haben, welches eine der kaiserlichen Berufung vorausgehende Abmachung zwischen Papst und Kaiser dartue[3]).

---

[1]) Principia theologica n. 139, Wirceburgi 1771, pag. 348.

[2]) Stimmen aus Maria-Laach 58 (Freiburg 1900) 449 f.

[3]) In seiner oben erwähnten ersten Schrift gegen Jakob I. sagt er

So für das Nicänum den Satz des Rufin, daß **ex sententia sacerdotum** Konstantin dies Konzil versammelt habe, für die zweite Synode von 381 das bekannte Schreiben an Damasus rc. Am vorsichtigsten drückt er sich in Betreff des ersten Ephesinums aus: Cyrill sei zu demselben gereist als Legat des apostolischen Stuhles, **quod est argumentum certum eam Synodum non sine consensu Pontificis coactam esse.** Auch Du Perron, der über die sämtlichen ersten 8 allgemeinen Kirchenversammlungen handelt, steht auf Bellarmins Standpunkt.

2) Aus unsern obigen Darlegungen ergibt sich, daß die Theologen mit der Zeit vorsichtiger wurden im Gebrauch gewisser Texte, in welchen man eine Zustimmung des Papstes zu den einzelnen Synoden finden wollte. Namentlich in Betreff des ersten ephesinischen Konzils begnügen sich die spätern Theologen mit der Bemerkung — die wir freilich schon bei Bellarmin fanden — der Papst habe Legaten zum Konzil gesandt, also sei die päpstliche Zustimmung vorhanden[1]). Es hängt diese vorsichtige Haltung wahrscheinlich zusammen mit den Arbeiten des Jesuiten Joh. Garnier († 1681), denen der berühmte Kritiker des Baronius, der Franziskaner Anton Pagi († 1699) beistimmte.

Baronius behauptet, Kaiser Theodosius habe von Papst Cölestin das Konzil von Ephesus erlangt, das kaiserliche Berufungsschreiben sei bestimmt, die päpstliche Gewährung des kaiserlichen Antrages zur Ausführung zu bringen. Baronius stützte sich dabei auf die Akten des hl. Petronius, der als Gesandter des Theodosius bei Cölestin das Konzil vermittelt habe. In seiner Ausgabe des Marius Mercator (1672) zeigte nun Garnier, a) daß die Petroniusakten in diesem Punkt völlig unglaubwürdig sind[2]). Weiter behauptete er, b) die Chronologie der Nestorius-Angelegenheit, wie sie namentlich durch Mercator festgestellt wird, ergebe, daß zur Zeit des kaiserlichen Berufungsschreibens kein päpstlicher Antrag auf eine Synode vorlag, ja, daß damals der Papst von dem Plan einer allgemeinen Synode noch nichts wußte.

---

sogar: in executionem mandati SS. Pontificis hätten die Kaiser die Konzilien versammelt. Opp. 7, Coloniae 1617, 655 c.

[1]) Vgl. oben S. 31 Antoine über das Nicänum, Billuart und Zaccaria über das Ephesinum (S. 29. 30), Ballerini über die 4. Synode (S. 27).

[2]) Marii Mercatoris Opp. Pars 2 lib. 4 diss. 2 n. 7; Migne P. l. 48, 1187 d.

Auf der Synode zu Rom hatte Cölestin die Absetzung über Nestorius ausgesprochen, wenn er nicht innerhalb einer Frist von 10 Tagen widerrufe, und den hl. Cyrill mit der Ausführung dieses Urteils betraut. Das war Anfangs August 430, damals also hatte der Papst nicht die Absicht, das Urteil über Nestorius einem allgemeine Konzil zu überlassen. Erst am 7. Dezember, wie Garnier meint, oder richtiger nach Pagi am 30. November wurde das päpstliche Schreiben dem Nestorius übergeben. Bis dahin hatte also der Papst seinen Willen nicht geändert. Bereits 12 Tage vorher aber, am 19. November 430, war von Theodosius das Konzil berufen worden, und zwar nach Garnier auf Drängen des Nestorius, der unter der Hand natürlich Kunde von dem päpstlichen Schreiben erhalten hatte und die Sache hinausziehen wollte, indem er sie vor ein ökumenisches Konzil brachte.

Nach Garnier ist c) das dritte Schreiben des Nestorius verfaßt vor dem 7. Dez. (30. Nov.), denn er tut in demselben noch so, als wisse er nichts von dem päpstlichen Urteil gegen ihn. Von dem Konzil, das am 19. November angesagt war, spricht er hier als von einer Neuigkeit, über die er den Papst unterrichten muß (l. c. pag. 841). d) Endlich macht Garnier das beständige Schweigen der Quellen über einen päpstlichen Berufungsakt geltend, während die Synode so oft als vom Kaiser berufen bezeichnet wird[1]). Was die beiden ältesten ökumenischen Synoden betrifft, so deutet er an, daß er über ihre Berufung ebenso denkt, wie über die Berufung des Ephesinums[2]).

Pagi wiederholt fast nur Garniers Argumente[3]). Bianchi[4]) hat gegen Garnier und Pagi auf Cölestins Schreiben an Nestorius hingewiesen, in

---

[1]) Opp. Pars II zu Nestorii epist. 3 ad Coelestinum. Migne P. l. 48, 842; Pars II lib. 4 diss. 2 n. 8 pag. 1199 d.

[2]) Einige machten bezüglich des Ephesinums geltend: Patres in relationibus dicere, se iuxta canones convenisse, woraus dann auf die päpstliche Berufung geschlossen wurde, die durch die Kanones gefordert sei. Garnier antwortet: Juxta canones convenisse Patres idipsum est, quod secundum Ecclesiae morem illum, qui et in concilio Ephesino perinde ac Nicaeno atque Constantinopolitano servatus est, Theodosio iuniore Constantini Nicaenum et Theodosii senioris Constantinopolitanum cogentis exemplum secuto. L. c. pag. 842 d.

[3]) Critica ad a. 430 n. 25, ad a. 431 n. 11. Tom. 2, Antverp. 1727, p. 225. 229. Auch über das Nicänum urteilt Pagi in derselben Weise, ad a. 325 n. 8—9. Tom. 1, pag. 405.

[4]) Della potesta e della politia della Chiesa. Tom. 4, lib. 2 cap. 3 § 9 n. 3—4, Roma 1746, pag. 520—526.

welchem der Papst sagt, er schicke das Urteil über Nestorius an Cyrill, damit dieser **agat vice nostra quatenus statutum nostrum** *vel* **tibi,** *vel* **universis fratribus innotescat.** ‚Aus diesen Worten, sagt Bianchi, ergibt sich mit Sicherheit, daß S. Cölestin den Cyrill in dieser Sache zu seinem Stellvertreter machte, damit er dem Nestorius die Dekrete des apostolischen Stuhles bekannt gebe, oder, wenn jener nicht gehorchen wolle, sie zur Kenntnis aller auf einer Synode versammelten Bischöfe bringe‘. Schon in den ersten Sitzungen des Ephesinums vor Ankunft der päpstlichen Legaten erscheine Cyrill als Stellvertreter Roms, und er sei es kraft der eben erwähnten Delegation. Auf das andere Argument Garniers erwidert Bianchi, Cölestin habe sehr wohl auf der römischen Synode ein definitives Urteil fällen, und doch eine ökumenische Synode im Auge haben können. Letztere hatte aber nichts zu tun, als die römische Sentenz auszuführen. Wir haben hier diesen Streit nicht zu schlichten, es genügt uns, Pagis Auffassung zu berühren, die unseres Wissens aus dogmatischen Gründen nicht beanstandet wurde.

3) Bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts spielt Ps.-Isidor fast in den sämtlichen Darlegungen, die bisher zur Sprache kamen, eine mehr oder weniger große Rolle. Bei Kardinal Du Perron ist der Abschnitt über die Berufung der Konzilien verhältnismäßig rein von diesen gefälschten Beigaben; von über 60 Quellentexten, die er an Rande anführt, sind nur 2 pseudoisidorisch, nämlich eine Stelle des Ps.-Sixtus III. und eine aus Ps.-Pelagius II. Bellarmin zitiert in seiner ersten Schrift gegen Jakob I. mit e i n e r Ausnahme (Ps.-Sixtus III.) über die Konzilsberufung nur echte Texte[3]); in seinen Kontroversen aber hat er die Pseudoisidoriana nicht beseitigt. Spätere Autoren sind bald vorsichtig in Bezug auf Ps.-Isidor, wie z. B. Antoine, bald auch äußerst vertrauensselig wie z. B. Billuart. Nicht einmal die Gegner des Febronius, die doch vor allem Grund hatten, vor Ps.-Isidor auf der Hut zu sein, halten sich frei von ihm. Namentlich Ps.-Pelagius' II. berühmtes Wort: Die Berufung allgemeiner Synoden sei Privileg des apostolischen Stuhles, kehrt immer von neuem wieder, auch bei Autoren, die sonst recht vorsichtig sind. Am auffallendsten ist das bei dem erwähnten Kanonisten Barthel, der ausdrücklich versichert, er schöpfe nur aus reinen Quellen, nicht aus den falschen Dekretalen, und dennoch aus Pagi an der oben zitierten Stelle den Text des Pelagius arglos herübernimmt. Manche jener Autoren mochten wohl theoretisch zugeben, daß die ‚Waaren‘ Ps.

Isidors Fälschungen seien[1]), aber in der Praxis laufen ihnen doch immer wieder viele der alten Fälschungen in die Feder.

Ein anderes Gebrechen der meisten Autoren bis Schluß des 18. Jahrhunderts liegt darin, daß sie nicht klar genug unterscheiden zwischen historischer und dogmatischer Argumentation. Wenn der Dogmatiker nachgewiesen hat, daß eine Lehre vom 5. bis zum 15. Jahrhundert in der Kirche als Glaubenssatz angenommen war, so hat er ihren apostolischen Ursprung bewiesen, das folgt notwendig aus der Unfehlbarkeit der Kirche. In rein historischen Dingen läßt sich dieselbe Beweisführung nicht ohne weiteres anwenden, aber bis zum Schluß des angegebenen Zeitraumes ist diese Unterscheidung nicht hinlänglich ins Bewußtsein der Polemiker und Apologeten eingedrungen. So wird z. B. allgemein für die päpstliche Berufung des ersten Nicänums der bekannte Ausspruch auf der Synode des J. 680 herbeigezogen, ein Argument, das der Historiker nicht ohne weiteres gelten lassen wird. So zitiert man Aussprüche ganz später Konzilien für Verhältnisse der ältesten christlichen Zeit u. dgl.

Unsern Überblick können wir nunmehr schließen. Bellarmin war für die ältere katholische Wissenschaft in der Konzilsfrage der Führer und man brauchte es nicht zu bedauern, sich seiner Führung anvertraut zu haben. Nach der theologisch-juridischen Seite hin sind seine Bemerkungen über die Berufung — wie auch über die Bestätigung — der Konzilien einfach abschließend. Sie brachen den Einwänden Calvins die Spitze ab und sicherten der katholischen Wissenschaft den Protestanten gegenüber eine völlig unangreifbare Stellung. Zugleich griffen sie in die Rechte des Historikers nicht ein, sie ließen ihm völlige Freiheit, die Tatsachen so festzustellen, wie die Quellen sie ihm darboten. Der geschichtliche Verlauf hat das bewiesen. Als die spätern Historiker sich bewogen fühlten, die historischen Aufstellungen Bellarmins über die Konzilien in einigen Punkten zu verlassen und zu korrigieren, hat damals niemand darin ein Verbrechen gesehen. Vielmehr ließen eben die theologischen Aufstellungen Bellarmins über die Berufungsfrage diese Korrekturen als unbedenklich erscheinen. Auch

[1]) Von jenem Schreiben des Pelagius sagt Ant. Pagi ad a. 588 n. 7 (Antwerpen 1727, 2, p. 682): tanquam suppositicia ab *omnibus* viris doctis hodie reiicitur (epistola). Und trotzdem zitiert auch er ad a. 329 n. 10 wieder den Ps.-Pelagius! Vgl. übrigens diese Zeitschrift 28 (1904) 540 Anm. 4.

von einem Recht der Kaiser zur Berufung der Konzilien erlaubten sie zu reden.

Über das neunzehnte Jahrhundert zu handeln, liegt nicht im Rahmen unserer Arbeit. In den ersten Jahrzehnten nach der Zerstörung der alten katholischen Unterrichtsanstalten ist auf dem Gebiet der Theologie fast jede Verbindung mit der Vorzeit abgerissen. Man kennt die alten katholischen Gelehrten nicht, und glaubt ihnen weit überlegen zu sein. Eine Flachheit und Geistesöde, wie sie seit 1000 Jahren nicht mehr geherrscht hatte, ist die Folge davon. Nichts ist bezeichnender für die Verhältnisse, als daß ein später so hoch verdienter Mann wie Möhler in seinen ersten Äußerungen über die Konzilien ungefähr den reinen Febronianismus vertritt[1]). Einen glücklichen Versuch, an die ältern Leistungen wieder anzuknüpfen, machte Philipps[2]). Allein er vermochte nicht durchzudringen. Das überwiegende Ansehen Hefeles in historischen Dingen zog fast sämtliche katholische Gelehrte zu seiner Auffassung herüber. Auch der verdiente Geschichtschreiber der Konzilien hatte versucht, an die Leistungen der katholischen Vergangenheit wieder anzuknüpfen, und es ist ihm hoch anzurechnen, daß er die Gallikaner bei Seite ließ und auf den verlästerten Bellarmin zurückzugreifen wagte. Aber unglücklicher Weise ließ er den wertvollsten Teil der Bellarminschen Ausführungen, die theologische Würdigung der Berufungsfrage, so gut wie ganz bei Seite und knüpfte an seine historischen Auseinandersetzungen an, ohne zu berücksichtigen, was seit Bellarmin in dieser Beziehung von den ältern Gelehrten bereits gearbeitet worden war.

Die weitere Entwicklung gehört der Geschichte noch nicht an.

---

[1]) Hist. Jahrbuch 18 (München 1897) 344. Theol. Quartalschr. 5 (Tübingen 1823) 272.

[2]) Kirchenrecht. 2. Bd. Kap. 8 § 84 (Regensburg 1846) S. 236 ff.

Die Stellung Dionysius des Großen von Alexandrien zur Ketzertauffrage.

Von Dr. **Johann Ernst.**

Dittrich[1]) findet die Anschauung des hl. Dionysius von Alexandrien über den Wert der Ketzertaufe ‚unklar und schwankend'. Diesem Urteile schließt sich Hergenröther an, indem er schreibt[2]): ‚Auch Dionysius von Alexandrien war über die Frage (der Ketzertaufe) nicht klar, unterwarf sich aber zuletzt dem römischen Urteile betreffs der Taufe der Montanisten'[3]). In gleichem Sinne äußert sich ganz neuerdings Bardenhewer[4]): ‚Allem Anscheine nach ist das Urtheil des alexandrinischen Bischofs unklar und schwankend gewesen und geblieben; die Tragweite oder den dogmatischen Hintergrund der Kontroverse hat er nicht durchschaut; um des Friedens willen, hat er gemeint, solle eine jede Kirche bei ihrer Gewohnheit verbleiben'.

Wir halten dafür, daß allerdings die Stellung des großen Alexandriners zur Ketzertauffrage schwer zu ernieren, für uns ‚un-

---

[1]) Dionysius der Große S. 85.

[2]) Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte III, 81.

[3]) An diesem letzten Satze ist nur richtig, daß Dionysius die Taufe der Montanisten für gültig ansah (vgl. unsere Schrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian S. 24. 78). Daß das aber in Unterwerfung unter das römische Urteil geschah, ist eine These, für welche wir einen Anhalt in den Quellen nicht haben. Vgl. unten S. 53 f.

[4]) Geschichte der altkirchl. Literatur II, 187.

klar' ist[1]), daß die Ansichten der Theologen über die fragliche Stellung des großen Dionysius ‚schwankend' gewesen sind; daß aber Dionys selbst in seinem Urteile über den Wert der außerkirchlichen Taufe ‚unklar und schwankend' gewesen sei, dafür sind unseres Erachtens bis jetzt bestimmte, stichhaltige Beweise nicht geliefert worden.

Allerdings auch nicht für das Gegenteil. Und Benson scheint etwas zu zuversichtlich geurteilt zu haben, zum mindesten hat er seine These nicht ausreichend begründet, wenn er behauptet, Dionys sei sich in seinen Anschauungen und in seiner Haltung gegenüber der Ketzertauffrage immer vollständig gleich geblieben[2]).

Die so verschiedenen Urteile über die Stellung des großen Alexandriners zum Ketzertaufproblem mögen es aber rechtfertigen, wenn wir im Nachfolgenden diese Stellung einer neuen Untersuchung unterwerfen.

1. Sicher Unrecht hat jedenfalls der hl. Hieronymus, wenn er Dionysius d. Gr. ohne Einschränkung zum Gesinnungsgenossen Cyprians und der Afrikaner in der Ketzertauffrage macht[3]).

Als solcher wäre der Bischof von Alexandrien, wie schon Tillemont[4]) und Roncaglia[5]) geltend gemacht haben, kaum geeigen-

---

[1]) So auch Döllinger, Geschichte der christl. Kirche I, 1 S. 309: ‚Die eigene Ansicht des Dionysius von dem Gegenstande des Streites ist nicht klar'. Ähnlich Schwane, Dogmengesch. der vornicän. Zeit (1. Aufl.) S. 738; Fechtrup, Der hl. Cyprian S. 242.

[2]) Cyprian, his life, his times, his work (London 1897) p. 357: His information increased with his enquiries, but *his views and his conduct were consistent troughout.* Diese sich immer konstant gebliebene Ansicht des Dionysius sei dahin gegangen, daß die Häretiker ohne zweite Taufe in die Kirche aufgenommen werden können, daß man aber die Kirchen, die eine andere Gewohnheit befolgen, von außen her nicht von dieser Praxis drängen solle.

[3]) De scriptor. eccles. 69: Hic *in Cypriani et Africanae synodi dogma consentiens*, de haereticis rebaptizandis ad diversos plurimas misit epistolas, quae usque hodie exstant. Vgl. St. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker (Münster 1894) S. 163.

[4]) Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. Paris 1701. T. IV p. 142.

[5]) Animadvers. in Natal. Alexandr. Saec. III diss. 12 § 2 (Ed. Ferrar. 1759 p. 105). Vgl. auch Billuart, Curs. Theol. Tract. de sacram. in communi et baptismo, Diss. V digress. histor. sect. 6 n. 4 (Ed. Wirceb. 1758 T. XVI p. 327).

schaftet gewesen sein, für die asiatischen und afrikanischen Anabaptisten die Rolle eines Fürsprechers und Friedensvermittlers beim päpstlichen Stuhle zu übernehmen. Er wäre ja selbst durch das die Exkommunikation androhende Edikt Stephans, zum mindesten indirekt, betroffen gewesen und es hätte ihm die Legitimation gefehlt, Papst Stephan um Schonung für seine von der Exkommunikation bedrohten Mitbrüder anzuflehen[1]).

Es ist klar, daß Dionysius in Rom eine ihm fremde, nicht seine eigene Sache führte[2]). Dionys konnte auch, wenn er gegenüber der Ketzertauffrage dieselbe Haltung eingenommen, wie die Afrikaner und Kleinasiaten, unmöglich an den römischen Presbyter Philemon schreiben: ‚Ich wage es nicht deren Beschlüsse umzustürzen und sie in Zank und Streit zu stürzen'[3]).

Ferner hätte Dionysius, wenn zu seiner Zeit die Wiederholung der Taufe an allen Konvertiten aus der Häresie zu Alexandrien in Übung gewesen wäre, unmöglich nach Rom schreiben können, wie er vernommen, hätten die Afrikaner keineswegs jetzt erst und allein und als die ersten die anabaptistische Praxis eingeführt, sondern schon vor langer Zeit sei eine derartige Übung in verschiedenen und volkreichen Kirchen und auf mehreren Synoden beliebt worden[4]). Daß der alexandrinische Bischof sich nicht auf die Praxis seiner Kirche zu Gunsten der Verteidiger der Wiedertaufe berief, daß er vielmehr

---

[1]) Cf. *Tillemont* l. c.: Or il n'est pas aisé de comprendre, comment il eut pu faire l'office de mediateur auprès des Papes, s'il eut été lui-même dans le sentiment, qu'ils improuvaient et qu' Étienne jugeait digne de l'excommunication.

[2]) *Euseb.* H. E. VII, 5 (Migne P. G. XX, 645): Καὶ περὶ τούτων αὐτοῦ πάντων δεόμενος ἐπέστειλα.

[3]) *Euseb.* H. E. VII, 7 (Migne P. G. XX, 652).

[4]) In einem Briefe an den römischen Presbyter Philemon l. c. col. 649: Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήγαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν. Ähnlich in einem Briefe an P. Sixtus II. l. c. VII, 5 (Migne P. G. XX, 645): Ὄντως γὰρ δόγματα περὶ τούτου γέγονεν ἐν ταῖς μεγίσταις τῶν ἐπισκόπων συνόδοις, ὡς πυνθάνομαι, ὥστε τοὺς προσιόντας ἀπὸ αἱρέσεων, προκατηχηθέντας, εἶτα ἀπολούεσθαι καὶ ἀνακαθαίρεσθαι τὸν τῆς παλαιᾶς καὶ ἀκαθάρτου ζύμης ῥύπον.

erst darüber unterrichtet werden mußte, daß nicht jetzt erst die Afrikaner den rebaptismus eingeführt haben, das setzt doch voraus, daß in Alexandrien zu Dionysius' Zeiten die allgemeine Wiedertaufe der Konvertiten aus der Häresie nicht herkömmlich war. Es ist ebenso aus diesen Darlegungen des hl. Dionysius klar, daß derselbe sich die Theorie und Praxis der Afrikaner nicht zu eigen macht, sie als eine ihm fremde behandelt, einen Unterschied statuiert zwischen seiner und der afrikanischen Theorie und Praxis in der Ketzertauffsache.

2. Man kann nun allerdings gegen diese Argumentation geltend machen[1]: Dionysius war über den eigentlichen Gegenstand des Streites zwischen P. Stephan einerseits und den Afrikanern und Kleinasiaten nicht richtig informiert. Er hielt mißverstandener Weise dafür, daß nach der Ansicht der kleinasiatischen und afrikanischen Anabaptisten alle Konvertiten aus der Häresie, auch solche, die früher in der katholischen Kirche schon die Taufe empfangen hatten und dann von der Kirche abgefallen und zu einer Sekte übergetreten waren, wieder getauft werden müßten. Dionys konnte darum recht wohl einen Unterschied zwischen seiner und Cyprians, bezw. der Kleinasiaten Lehre und Praxis statuieren, auch wenn er jede außerhalb der Kirche gespendete Taufe für ungültig hielt.

In der Tat scheint, wenn man nicht bei Eusebius, dem Exzerptor der Dionysiuskorrespondenz, ein Mißverständnis oder eine Nachlässigkeit und Ungeschicklichkeit annehmen will, die Annahme unabweisbar, daß Dionys wirklich in gedachter Weise Lehre und Übung Cyprians und seiner afrikanischen und asiatischen Gesinnungsgenossen aufgefaßt hat.

H. E. VII, 7 gibt Eusebius aus dem Briefe an den römischen Presbyter Philemon, welchen unser Kirchenhistoriker als den dritten der ex professo über die Taufe handelnden dionysianischen Briefe bezeichnet, ein Exzerpt, worin Dionysius von der ‚Regel und Form' Mitteilung macht, die er im Anschlusse an seinen Vorgänger Heraklas bezüglich der Aufnahme der Häretiker in die Kirche beobachtete. Aber Dionys versteht unter diesen Häretikern nur solche, welche vorher in der Kirche getauft, offene oder versteckte Apostaten waren. Solche, die außerhalb der Kirche, in der Häresie getauft worden waren, zieht er gar nicht in Betracht. Die genannten Apostaten taufe er nicht wieder, da für sie eine Wiederholung

---

[1]) Vgl. Dittrich a. a. O. S. 88; Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz Cyprians und der pseudocyprianischen Schriften Ad Novatianum und Liber de rebaptismate S. 134 Note 13.

der Taufe unnötig sei, da sie ja vorher die kirchliche Taufe empfangen hätten[1]. Das also gezeichnete ‚Problem' erörterte — nach des Eusebius Zeugnis — Dionysius noch des weiteren im genannten Briefe, um dann mit dem Satze zu schließen, daß die von Cyprian und den Afrikanern geübte Praxis nichts Neues sei, sondern schon seit langem auch in anderen Kirchen, zum Teil auf Grund von Konzilsbeschlüssen, geübt werde[2].

Darnach scheint es allerdings, daß Dionysius d. Gr. den Kern der Kontroverse zwischen Cyprian und dem Papste in der Frage gesehen, ob die ursprünglich in der Kirche getauften und dann abgefallenen Häretiker bei der Wiederaufnahme in die Kirche nochmals getauft werden müßten oder nicht. Es ist auch nicht abzusehen, warum Dionysius die so selbstverständliche[3] Sache, daß ein Apostat bei seiner Wiederversöhnung mit der

---

[1]) L. c. (Migne P. G. XX, 648 sq.): Τοῦτον ἐγὼ τὸν κανόνα καὶ τὸν τύπον παρὰ τοῦ μακαρίου πάπα ἡμῶν Ἡρακλᾶ παρέλαβον. Τοὺς γὰρ προσιόντας ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, καίτοι τῆς Ἐκκλησίας ἀποστάντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀποστάντας, ἀλλὰ συναγέσθαι μὲν δοκοῦντας, καταμηνυθέντας δὲ ὡς προσφοιτῶντάς τινι τῶν ἑτεροδιδασκαλούντων, ἀπελάσας τῆς Ἐκκλησίας, δεομένους οὐ προσήκατο, ἕως δημοσίᾳ πάντα, ὅσα ἀκηκόασι παρὰ τοῖς ἀντιδιατιθεμένοις, ἐξέφρασαν· καὶ τότε συνήγαγεν αὐτούς, οὐ δεηθεὶς ἐπ' αὐτῶν ἑτέρου βαπτίσματος. Τοῦ γὰρ ἁγίου (sc. βαπτίσματος — al. Πνεύματος) πρότερον παρ' αὐτοῦ τετυχήκεσαν. (Vielleicht soll τοῦ ἁγίου τετυχήκεσαν den Empfang der drei bei der Aufnahme in die Kirche gespendeten Sakramente der Taufe, Firmung und Kommunion ausdrücken).

[2]) L. c. (Migne P. G. XX, 649): Πάλιν δὲ ἐπὶ πολὺ γυμνάσας τὸ πρόβλημα, ταῦτα ἐπιλέγει· Μεμάθηκα καὶ τοῦτο κ. τ. λ. (vgl. oben S. 40 Note 4). Vgl. auch die a. a. O. exzerpierte Stelle VII, 5 (Migne P. G. XX, 645), wo es ganz allgemein heißt, daß nach den Beschlüssen großer Konzilien die Proselyten aus der Häresie in gleicher Weise wie die Heiden, nach vorhergegangenem Katechumenat, durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden. Eusebius selbst scheint diese falsche Auffassung von der Lehre und Praxis der afrikanischen und kleinasiatischen Kirchen geteilt zu haben, da er H. E. VII, 3 (Migne P. G. XX, 641) schreibt: Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανός, τῆς κατὰ Καρχηδόνα παροικίας ποιμήν, οὐδ' ἄλλως ἢ διὰ λουτροῦ πρότερον τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους προσίεσθαι δεῖν ἡγεῖτο. Allem Anscheine nach ist Eusebius durch die Briefe des Dionysius, welche ihm die Quelle für seine Darstellung des Ketzertaufstreites waren, zu dieser Auffassung gekommen.

[3]) Über das Mißverständnis des Dionysius darf man sich um so mehr wundern, als Cyprian zu wiederholten Malen (Ep. 71, 2 [Ed. Hartel 772, 18]; Ep. 74, 12 [809, 18] die Ausnahme bezüglich der vorher in der Kirche getauften Apostaten ausdrücklich statuiert hatte.

Kirche nicht ein zweites Mal in der Kirche getauft wird, als althergebrachte Übung seiner Kirche nicht bloß erwähnt, sondern in besonderer Weise als traditionellen ‚Typus und Kanon', wie es in Alexandrien mit der Taufe der Proselyten aus der Häresie gehalten wird, betont, wenn er nicht wirklich der Meinung gewesen wäre, die afrikanischen und kleinasiatischen Anabaptisten hätten alle Häretiker, auch die in der Kirche getauften Apostaten, bei ihrem Übertritte in die Kirche, nochmals getauft.

Neander[1]) zieht aus dem angezogenen dionysianischen Briefexzerpte die weitere Schlußfolgerung, daß man in Alexandrien nur in diesem Falle die Konvertiten aus der Häresie nicht wieder taufte, wenn sie abgefallen waren und schon in der Kirche die heilige Taufe empfangen hatten[2]).

Allein diese Schlußfolgerung geht zu weit. Wissen wir ja doch durch den hl. Basilius[3]), daß Dionysius die Taufe der Montanisten als gültig anerkannte. Und wenn Dionys in dargelegter Weise Lehre und Praxis der afrikanischen und asiatischen Anabaptisten verstand, dann konnte er gegen dieselben recht gut das Argument gebrauchen: Für die Apostaten, für die aus der katholischen Kirche zu den Häretikern Übergegangenen ist bei der Wiederaufnahme in die Kirche die Wiederholung der Taufe bei uns nicht gebräuchlich, weil auch nicht nötig, da diese Proselyten in der Kirche die heilige, gegen jeden Einwand gesicherte Taufe schon einmal empfangen haben. Die Schlußfolgerung Neanders: ‚Mithin erkannte man (in Alexandrien) die außerhalb der katholischen Kirche erteilte Taufe nicht als heilige, gültige an', ist darum nicht hinreichend fundiert.

3. Aber wenn die Anschauung Dionysius' des Großen bezüglich der außerkirchlichen Taufe sich weder mit der angeblichen noch mit

---

Vielleicht, daß man Dionysius von Rom aus wohl den Satz aus dem Schlußkapitel von Cyprians Ep. 74 (809, 16): Ut *omnes*, qui ex quacumque haeresi ad ecclesiam convertuntur, ecclesiae unico et legitimo baptismo baptizentur, mitgeteilt hatte, aber ohne die folgende Restriktion: Exceptis his, qui baptizati in ecclesia fuerant et sic ad haereticos transierant.

[1]) Allgemeine Geschichte der christl. Religion u. Kirche S. 570 Note 3.

[2]) Vgl. oben S. 42 Note 1.

[3]) Ep. I. can. ad. Amphil. (Migne P. G. XXXII, 664 sq.). Vgl. unten S. 50 Note 1. — Mit Recht betonen die Mauriner (Annot. ad Basil. Ep. I. can. ad Amphil. [Migne P. G. XXXII, 665]), daß Basilius in unserer Frage mehr Glauben verdiene als der hl. Hieronymus, da er der Sache mehr nachgegangen, als der letztgenannte Kirchenlehrer.

der wirklichen Theorie und Praxis der afrikanischen und kleinasiatischen Anabaptisten deckt, dürfen wir anderseits annehmen, daß er die römische Anschauung in allen Stücken teilte, mit P. Stephan vollständig eines Sinnes war, wie das von vielen Theologen angenommen wurde?[1])

Daß die Berufung[2]) auf den Brief des hl. Dionysius an Philemon bei Eusebius (H. E. VII, 7), worin er die Übung seines Vorgängers bezeugt, die Häretiker, d. i. die vorher in der Kirche Getauften und dann Abgefallenen bei ihrer Rekonziliation nicht wiederzutaufen, zu Unrecht geschehen ist, ist aus dem oben Dargelegten klar.

4. Mehr Bedeutung scheint die Berufung auf das von Eusebius (H. E. VII, 9) wiedergegebene Exzerpt aus einem Briefe des Dionysius an P. Sixtus II. zu beanspruchen. Hier wird von einem Greise berichtet, der bei den Häretikern getauft worden war und schon seit der Zeit vor dem Episkopate des Dionysius, wahrscheinlich sogar vor dem Episkopat des Heraklas, am katholischen Gottesdienste teilgenommen hatte. Dieser bekam in seinen alten Tagen gelegentlich der Anwesenheit bei der katholischen Tauffeier Skrupel, ob er seiner Zeit richtig und gültig getauft worden, da die ihm bei den Häretikern erteilte Taufe nichts mit der katholischen Taufe gemeinsam habe. Trotz den flehentlichen Bitten des Greises, ihm die katholische Taufe zu erteilen, weigerte sich dessen Dionysius, weil die lange kirchliche Gemeinschaft zur Sicherstellung seines Heiles genüge. Der Greis habe so lange am Gottesdienste in der katholischen Kirche teilgenommen, so oft daselbst den Leib und das Blut des Herrn empfangen, daß er es nicht wage, ihn wieder, gleichsam von vorne beginnend, durch die Taufe zu erneuern. Da der Greis jedoch durch dies Zureden seines Bischofes sich nicht beruhigen ließ und sich nicht mehr dem Tische des Herrn zu

---

[1]) Cf. *Jungmann*, Dissertat. in hist. eccles. T. I p. 332; *Perrone*, Praelect. theol. Tract. de sacram. in gen. c. 3 n. 118 (Ed. Lovan. 1840 Vol. V p. 355): Ex his patet duas ecclesias metropolitas, matrices et apostolicas, Romanam et Alexandrinam consentientes fuisse in admittendo juxta traditionem apostolicam baptismo haereticorum.

[2]) Cf. *Perrone* l. c.; *Vallarsi* ad S. Hieronym. de viris illustr. c. 69; *Billuart*, Curs. Theol. Tract. de sacram. in comm. et bapt. Digress. hist. sect. 6 n. 1 (Ed. Wirceb. 1758 T. XVI p. 327).

nahen getraute, so erbat sich Dionys Meinung und Rat des Papstes Sixtus[1]).

Aus diesem Briefexzerpt zog man den Schluß, daß in der alexandrinischen Kirche die Wiedertaufe der bei den Häretikern Getauften nicht üblich war[2]). Denn wenn Dionysius Bedenken trug, den Greis, dessen von Häretikern empfangene Taufe ‚durchaus nichts‘ mit der katholischen Taufe gemein hatte, nochmals zu taufen, so konnte er unmöglich anders und besser geartete Taufen, wie sie bei anderen Häresien gebräuchlich waren, für ungültig erklären.

Allein bei diesem Raisonnement hat man den eigentlichen Grund der Bedenken des hl. Dionysius gegen die nochmalige Taufe des Greises übersehen. Daß die Taufe, welche der Greis bei den Häretikern empfangen hatte, gültig war, hat Dionys wohl kaum annehmen können. Sie hatte ja absolut (ὅλως) nichts von der wahren, ka-

---

[1]) L. c. (Migne P. G. XX, 653 sq.): Καὶ γὰρ ὄντως, ἀδελφέ, καὶ συμβουλῆς δέομαι καὶ γνώμην αἰτῶ παρά σου, τοιούτου τινός μοι προσελθόντος πράγματος, δεδιώς, μὴ ἄρα σφάλλωμαι. Τῶν γὰρ συναγομένων ἀδελφῶν πιστὸς νομιζόμενος ἀρχαῖος καὶ πρὸ τῆς ἐμῆς χειροτονίας, οἶμαι δὲ καὶ πρὸ τῆς τοῦ μακαρίου Ἡρακλᾶ καταστάσεως τῆς συναγωγῆς μετασχών, τοῖς ὑπόγυιον βαπτιζομένοις παρατυχών, καὶ τῶν ἐπερωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων ἐπακούσας, προσῆλθέ μοι κλαίων καὶ καταθρηνῶν ἑαυτόν, καὶ πίπτων πρὸ τῶν ποδῶν μου, ἐξομολογούμενος μὲν καὶ ἐξομνύμενος τὸ βάπτισμα, ὃ παρὰ τοῖς αἱρετικοῖς ἐβεβάπτιστο, μὴ τοιοῦτο εἶναι, μηδὲ ὅλως ἔχειν τινὰ πρὸς τοῦτο κοινωνίαν· ἀσεβείας γὰρ ἐκεῖνο καὶ βλασφημιῶν πεπληρῶσθαι· λέγων δὲ πάνυ τι τὴν ψυχὴν κατανενύχθαι καὶ μηδὲ παῤῥησίαν ἔχειν ἐπᾶραι τοὺς ὀφθαλμοὺς πρὸς τὸν Θεόν, ἀπὸ τῶν ἀνοσίων ἐκείνων ῥημάτων καὶ πραγμάτων ὁρμώμενος· καὶ διὰ τοῦτο δεόμενος τῆς εἰλικρινεστάτης ταύτης καθάρσεως καὶ παραδοχῆς καὶ χάριτος τυχεῖν. Ὅπερ ἐγὼ μὲν οὐκ ἐτόλμησα ποιῆσαι, φήσας αὐταρκῆ τὴν πολυχρόνιον αὐτῷ κοινωνίαν εἰς τοῦτο γεγονέναι. Εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Ἀμὴν καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ, οὐκ ἐξ ὑπαρχῆς ἀνασκευάζειν ἔτι τολμήσαιμι· θαρσεῖν δὲ ἐκέλευον καὶ μετὰ βεβαίας πίστεως καὶ ἀγαθῆς ἐλπίδος τῇ μετοχῇ τῶν ἁγίων προσιέναι. Ὁ δὲ οὔτε πενθῶν παύεται, πέφρικέ τε τῇ τραπέζῃ προσιέναι· καὶ μόλις παρακαλούμενος συνεστάναι ταῖς προσευχαῖς ἀνέχεται.

[2]) Cf. *Bossue*, Act. SS. Oct. T. XII p. 500.

tholischen Taufe und war voll von Gottlosigkeit und Gotteslästerungen[1]). Der Skrupel des alexandrinischen Bischofes gründet sich, wie schon Roncaglia[2]) gesehen, auf die so lange Zeit betätigte Gemeinschaft mit der Kirche, ihrem Gottesdienste und ihren Sakramenten. Diese lange Gemeinschaft dünkte ihm ein Ersatz für die ungültig gespendete Taufe[3]), diese Gemeinschaft sei hinreichend (αὐταρκῆ) zum Besitze der Gnade und der Kindschaft Gottes; er getraute sich nicht, einen Mann, der beinahe ein Menschenalter an den christlichen Geheimnissen in der Kirche teilgenommen, als einen Heiden zu behandeln, mit dem man bezüglich der Gnaden- und Sakramentespendung von vorne anfangen müsse. Hier sei keine res integra mehr, ein Vorgehen wie ex integro (ἐξ ὑπαρχῆς) schien ihm bedenklich, darum fragte er in Rom an[4]).

---

[1]) Möglich wäre es wohl noch, daß der Greis diese Charakteristik mit Rücksicht auf die der Taufspendung vorhergehenden Fragen und Antworten (τῶν ἐπερωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων ἐπακούσας), d. i. das abgelegte Glaubensbekenntnis gab und nicht den eigentlichen Taufakt ins Auge faßte. In diesem Fall würde unsere Stelle eher dafür sprechen, daß Dionysius häretische Taufen, die vorschriftsmäßig mit der evangelischen Taufformel gespendet worden, aber bezüglich des vorausgehenden Glaubensbekenntnisses inkorrekt, gottlos und blasphemisch waren, für ungültig hielt. Denn im gegenteiligen Falle hätte er nicht nötig gehabt, auf die lange Gemeinschaft am gottesdienstlichen Leben der katholischen Kirche als Grund gegen die Wiederholung der Taufe zu rekurrieren, um die Zweifel des Greises zu dämpfen. Vgl. auch unten S. 49 ff.

[2]) Ad Natal. Alexandr. Saec. III. Dissert. 12 § 2 (Ed. Ferrar. 1759 p. 105).

[3]) Walch (Historie der Ketzereien 2c. II, 372) geht nicht ganz fehl, wenn er meint, nach Dionysius ‚könne ein Sakrament das andere ersetzen'. Nach der langen Anteilnahme am kirchlichen Leben, an den Gnaden und Segnungen der Kirche, wodurch der Greis des ganzen Erlösungsverdienstes teilhaftig geworden, wäre die Vollziehung der Taufe nach Dionys ein ὕστερον πρότερον gewesen.

[4]) Ohne ausreichendes Fundament ist das nachstehene Raisonnement Dittrichs (S. 90): ‚Hätte sich nun Dionysius bestimmt für Cyprian entschieden, so mußte er hier eine Taufe vornehmen, hätte er dagegen die Praxis der römischen Kirche durchaus gebilligt, so durfte er entweder den beängstigten Alten gar nicht taufen und mußte ihm einfach erklären, daß er wegen des Früheren aller Angst und Unruhe sich entschlagen möge, oder er mußte sich darüber zu vergewissern suchen, ob die Häretiker das

Harnack[1]) will daraus, ‚daß der Orientale Dionysius den Sixtus, den römischen Bischof, wie eine Autorität in der Ketzertauffrage anspricht und um seinen Rat bittet‘, schließen, daß ‚von einem Zwiespalt keine Rede mehr ist‘. Möglich ist es ja, daß Dionys mit Sixtus sich einig wußte oder glaubte, wie die in Rede stehende Taufe des Alten hinsichtlich ihrer Gültigkeit zu beurteilen sei; aber daraus folgt nicht, daß der Standpunkt, welchen Dionysius in der Ketzertauffrage damals einnahm, ganz derselbe war, wie der römische, wie von P. Stephan, so auch von P. Sixtus vertretene[2]). Auch wenn Dionys jegliche außerkirchliche Taufe für ungültig gehalten hätte, wäre sein Bedenken bezüglich der Wiedererteilung der Taufe in vorliegendem Falle nicht unmotiviert gewesen. Sein Bedenken fußt ja, wie wir gesehen, darauf, daß ein Ersatz der früheren sicher oder

---

Sakrament in der rechten Weise vollzogen hätten, und dann nach Befund handeln. Allein er zeigte sich im Handeln ebenso schwankend, wie im Urteil unentschieden. Bei der hohen Achtung, welche er gegen den römischen Stuhl hegte, konnte er unmöglich dessen Entscheidungen zuwider die Taufe der Häretiker ohne weiteres verwerfen, aber er verhehlte sich auch nicht, daß es höchst bedenklich sei, die in Rede stehende unbedenklich für gültig zu erklären. Es galt darum für ihn, einen Ausweg zu finden, um sowohl den Bestimmungen des Papstes Genüge zu leisten, als auch die eigenen Bedenken zu beseitigen. Er verfiel nun auf den Gedanken, daß wohl die langjährige Zugehörigkeit zur Kirche, die Teilnahme an dem kirchlichen Gottesdienste und der öftere Empfang des heiligen Abendmahles den Abgang der echten Reinigung und Aufnahme in der kirchlichen Taufe ersetzen würden, und suchte so den Beängstigten zufrieden zu stellen. Aber weder beruhigte sich dieser, noch mochten ihm selbst jene Gründe bei genauerer Erwägung ausreichend erscheinen. Deshalb hielt er es für geratener, diesen Fall dem römischen Bischofe vorzutragen, dessen Rat einzuholen, um so die Verantwortlichkeit von sich ab auf denjenigen zu schieben, von dem das Verbot, einen von der Häresie Übertretenden zu taufen, ausgegangen war‘. Abgesehen von der Künstlichkeit vorstehender Konstruktion können wir die Haltung des großen Dionysius auch verstehen, ohne einen Schatten auf dessen Charakterfestigkeit zu werfen.

[1]) Eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus II. (Texte u. Untersuchungen XIII, 1) S. 43.

[2]) Nach Harnack war allerdings die Stellung des Papstes Sixtus II. zur Ketzertauffrage eine andere als die des Papstes Stephan. Vgl. weiter unten S. 52 Note 1.

zweifelhaft ungültigen Taufe durch eine neue Taufe wegen der tatsächlich geübten langjährigen Kirchengemeinschaft nicht als angänglich erscheine. Dionysius konnte voraussetzen, daß auch Sixtus die Taufe, welche nach der Aussage des Greises ‚gar nichts‘ mit der legitimen, katholischen Taufe gemeinsam hatte, für ungültig oder wenigstens für zweifelhaft gültig betrachtete. Aber selbst wenn Dionysius sich bezüglich dieses Punktes nicht in Übereinstimmung mit P. Sixtus wußte, konnte er demselben die Frage vorlegen, ob nicht auch nach seiner Meinung die langjährige Kirchengemeinschaft und Anteilnahme an den christlichen Mysterien als Ersatz für eine zweifelhaft oder sicher ungültige Taufe gelten könne.

5. Von größerer Bedeutung ist die Argumentation Tillemonts (a. a. O.) aus dem Umstande, daß der betreffende Bischof von Alexandrien unseren Greis seiner Zeit in die kirchliche Gemeinschaft aufnahm, ohne die Taufe zu wiederholen. In der alten Kirche wurde die Zulassung zum Gottesdienste, bezw. zur hl. Kommunion genau kontroliert und wäre eine solche ohne vorherige Vergewisserung über den Empfang der Taufe unmöglich gewesen. Unser Greis hatte schon lange vor dem Episkopate des hl. Dionysius, wahrscheinlich schon vor der bischöflichen Regierung seines Vorgängers Heraklas am katholischen Gottesdienste Anteil genommen, er war also von amtlicher Seite zugelassen worden, ohne daß man ihm die Taufe nochmals zu erteilen für nötig hielt. Es muß also die Anerkennung der Gültigkeit der von Häretikern erteilten Taufe Tradition in der alexandrinischen Kirche gewesen sein.

Die Schlußfolgerung würde stringent sein, wenn wir eine sichere Gewähr dafür hätten, daß die beregte Kontrolle immer und in jedem Falle — namentlich in einer so volkreichen Gemeinde wie Alexandrien — auch ausreichend geübt wurde. In unserem Falle wenigstens scheint sie nicht in ausreichendem Maße geübt worden zu sein. Dionysius sagt uns, der Greis sei für einen Gläubigen gehalten worden (πιστὸς νομιζόμενος ἀρχαῖος), was darauf hindeutet, daß man in der katholischen Gemeinde keine Ahnung davon hatte, daß derselbe einmal der Häresie angehört, ja bei den Häretikern die Taufe empfangen hatte. Auch hat es den Anschein, als ob die Teilnahme unseres Greises am katholischen Gottesdienste ohne Dazwischentreten der kirchlichen Vorgesetzten und ohne vorausgehenden formellen Rekonziliationsakt stattgefunden hat. Denn sonst hätte er Dionys doch wohl Auskunft geben können, durch welchen Bischof,

durch Heraklas oder schon durch dessen Vorgänger, er — nach voraufgehender absolvierter Buße — in die Kirche feierlich aufgenommen worden war.

6. Durchaus verfehlt war es ferner, wenn man aus der durch Basilius bezeugten Anerkennung der Montanistentaufe durch Dionysius[1]) auf vollständige Übereinstimmung der alexandrinischen mit der römischen Kirche in der Ketzertauffrage schloß. Mit Recht haben schon die Mauriner[2]) darauf aufmerksam gemacht, daß Basilius sich wundert über die Anerkennung der montanistischen Taufe durch Dionysius, welche Verwunderung aber nicht am Platze wäre, wenn Basilius angenommen hätte, Dionys hätte die Gültigkeit auch der marcionitischen und valentinianischen Taufe anerkannt. Und ebenso sagt neuerdings Benson (S. 356) richtig, daß die Verwunderung des hl. Basilius durchaus unmotiviert gewesen wäre, wenn die Anerkennung der montanistischen Taufe durch Dionysius nicht eine Ausnahme von der Regel dargestellt hätte, wenn derselbe (nach der Meinung des hl. Basilius), gleich den Römern, die Taufen aller Häresien als gültig zugelassen hätte.

Der hl. Basilius unterrichtet uns auch über die Regel, von der nach seiner Meinung die Anerkennung der montanistischen Taufe durch Dionys eine unstatthafte Ausnahme gewesen. Der große kappadozische Lehrer berichtet uns[3]) a. a. O. von einem Kanon ‚der Alten‘, einer Bestimmung derer ‚vom Anfang an‘, wornach wohl die Taufe der Schismatiker als gültig anerkannt werden dürfe, dagegen die Taufe der Häretiker, d. i. derjenigen, welche im Glauben an Gott irren, durchaus zu verwerfen sei. Die Montanisten irren nach Basilius im Glauben an Gott. Sie schmähen den heiligen Geist, identifizieren denselben mit Montanus und Priscilla. Wenn sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes taufen, so verstehen sie unter letzterem Montanus und Priscilla, sie taufen also auf den Vater und den Sohn und Montan und Priscilla. Ihre Taufe kann darum nicht gültig sein. Es ist zu verwundern, daß Dionysius, der doch ein κανονικός war, nicht zu demselben

[1]) Vgl. oben S. 43 Note 3.

[2]) Annot. ad Basil. Ep. I. can. (118) ad Amphiloch. can. 1 (Migne P. G. XXXII, 665).

[3]) Vgl. unsere Schrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian‘ S. 3 ff.; 22 ff.

Schlusse kam, den Kanon ‚der Alten‘, welchen er kennen mußte, nicht in dem Sinne interpretierte, daß auch die montanistische Taufe nicht als gültig zu betrachten sei[1]).

Basilius setzt die Geltung und Beobachtung der von den Alten festgesetzten Regel bezüglich der Ungültigkeit der Taufe der Häretiker, welche im Glauben an Gott irren, schon für die Zeiten des großen Dionysius voraus. Wie wir in dieser Zeitschrift (1895 S. 267 f.) dargelegt haben, dürfte der Erlaß des Kanons ‚der Alten‘ in die Zeit nach dem cyprianischen Ketzertaufstreite, etwa in die Jahre 257 bis 264 zu setzen sein. Aber wir finden schon in der Ketzertaufkorrespondenz des hl. Dionysius, welche uns Eusebius auszüglich mitteilt, ziemlich deutliche Spuren, welche darauf hinweisen, daß schon zur Zeit, als der große Alexandriner seine Vermittlungstätigkeit übte, derselbe die Ansicht des hl. Basilius und des Kanons ‚der Alten‘ teilte, daß nämlich der korrekte Gottesglaube eine Vorbedingung der Gültigkeit der Taufe sei.

Eusebius[2]) teilt aus einem Briefe bei Dionysius' d. Gr. an den römischen Presbyter (den späteren Papst) Dionysius eine viel kommentierte Stelle mit, worin derselbe schwere Anklage gegen No-

---

[1]) **Ep. I. can. (118) ad Amphil. can. 1 Migne P. G. XXXII, 664 sqq.):** Τὸ δὲ τῶν Πεπουζηνῶν (βάπτισμα) οὐδένα μοι λογον ἔχειν δοκεῖ καὶ ἐθαύμασα, πῶς κανονικὸν ὄντα τὸν Διονύσιον παρῆλθεν. Ἐκεῖνο γὰρ ἔκρινον οἱ παλαιοὶ δέχεσθαι βάπτισμα, τὸ μηδὲν τῆς πίστεως παρεκβαῖνον... Αἱρέσεις δὲ, οἷον ἡ τῶν Μανιχαίων καὶ Οὐαλεντίνων καὶ Μαρκιονιστῶν καὶ αὐτῶν τούτων τῶν Πεπουζηνῶν· εὐθὺς γὰρ περὶ αὐτῆς τῆς εἰς Θεὸν πίστεώς ἐστιν ἡ διαφορά. Ἔδοξε τοίνυν τοῖς ἐξ ἀρχῆς τὸ μὲν τῶν αἱρετικῶν (βάπτισμα) παντελῶς ἀθετῆσαι, τὸ δὲ τῶν ἀποσχισάντων, ὡς ἔτι ἐκ τῆς Ἐκκλησίας ὄντων, παραδέξασθαι.. Οἱ τοίνυν Πεπουζηνοὶ προδήλως εἰσὶν αἱρετικοί· εἰς γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐβλασφήμησαν, Μοντανῷ καὶ Πρισκίλλῃ τὴν τοῦ Παρακλήτου προσηγορίαν ἀθεμίστως καὶ ἀναισχύντως ἐπιφημίσαντες. Εἴτε οὖν ὡς ἀνθρώπους θεοποιοῦντες, κατάκριτοι· εἴτε ὡς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τῇ πρὸς ἀνθρώπους συγκρίσει καθυβρίζοντες, καὶ οὕτω τῇ αἰωνίῳ καταδίκῃ ὑπεύθυνοι διὰ τὸ ἀσυγχώρητον εἶναι τὴν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίαν. Τίνα οὖν λόγον ἔχει τὸ τούτων βάπτισμα ἐγκριθῆναι, τῶν βαπτιζόντων εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Μοντανὸν ἢ Πρισκίλλαν; ... Ὥστε εἰ καὶ τὸν μέγαν Διονύσιον τοῦτο παρέλαθεν, ἀλλ' ἡμῖν οὐ φυλάκτεον τὴν μίμησιν τοῦ σφάλματος.

[2]) H. E. VII, 8 (Migne P. G. XX, 652 sq.).

vatian erhebt, weil dieser eine unheilige Lehre von Gott eingeführt und unsern Herrn und Heiland als unbarmherzig verleumde, daß er das heilige Taufbad verungültige und das der Taufe vorhergehende Glaubensbekenntnis verkehre[1]).

Valesius (z. d. St.) u. a. haben allerdings die Stelle dahin verstanden, daß Novatian die außer seiner Gemeinschaft erteilte, also auch die katholische, die ‚heilige‘[2]) Taufe verwerfe[3]). Allein diese Interpretation will nicht zum Gedankenzusammenhange der Stelle passen.

Die enge Verbindung der beiden Sätze von der Verungültigung der heiligen Taufe und von der Verfälschung des Taufsymbols deuten auf einen Kausalnexus zwischen dem verfälschten Taufsymbol und der Ungültigmachung der Taufe hin. ‚Das heilige Bad‘, dessen Verungültigung dem Novatian vorgeworfen wird, darf nicht enger gefaßt werden, als die Taufe, der das Glaubensbekenntnis vorhergeht, welches Novatian verfälscht; τὸ ἅγιον λοῦτρον darf darum nicht als die spezifisch katholische, d. h. von einem katholischen Minister gespendete Taufe verstanden werden. ‚Das heilige Bad‘ ist einfach identisch mit der Taufe im allgemeinen. Die fragliche Stelle ist also nicht dahin zu erklären, daß Novatian die katholische, außer seiner Gemeinschaft gespendete Taufe nicht anerkenne, für ungültig erkläre, sondern dahin, daß er die Taufe wirklich ungültig mache, sie um ihren realen Wert bringe. Und Novatian entwertet die Taufe und macht sie ungültig dadurch, daß er eine irrige, unheilige Lehre von Gott einführt, das Glaubensbekenntnis, das vor der Taufe abgelegt wird, (dem Sinne, seinem inneren Gehalte nach) verfälscht[4]).

---

[1]) Νοουατιανῷ μὲν γὰρ εὐλόγως ἀπεχθανόμεθα, διακόψαντι τὴν Ἐκκλησίαν καί τινας τῶν ἀδελφῶν εἰς ἀσεβείας καὶ βλασφημίας ἑλκύσαντι καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ διδασκαλίαν ἀνοσιωτάτην ἐπεισκυκλήσαντι καὶ τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ὡς ἀνηλεῆ συκοφαντοῦντι, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις τὸ λοῦτρον ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον καὶ τὴν πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι, τό τε Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ αὐτῶν, εἴ τις ἦν ἔλπις τοῦ παραμεῖναι ἢ καὶ ἐπανελθεῖν πρὸς αὐτούς, παντελῶς φυγαδεύοντι.

[2]) Auch bei *Euseb*. H. E. VII, 7 (Migne P. G. XX, 649) nennt Dionysius, wie es scheint, die katholische Taufe die heilige Taufe (τὸ ἅγιον). Vgl. oben S. 42 Note 1.

[3]) Cf. *Cyprian*. Ep. 73, 2 (779, 9): Non nos movet . . . Novatianenses rebaptizare eos, quos a nobis sollicitant.

[4]) Cf. *Cyprian*. Ep. 69, 7 (756, 6): Quod si aliquis illud op-

Wie wir sehen, ist das ganz der Standpunkt des hl. Basilius und des Kanons ‚der Alten‘[1]). Die Schismatikertaufe kann an sich

ponat, ut dicat Novatianum ... *eodem symbolo, quo et nos, baptizare*, eumdem nosse Deum Patrem, eumdem Filium Christum, eumdem Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse, quod videatur interrogatione baptismi a nobis non discrepare: sciat ... non esse unum nobis et schismaticis symboli legem, neque eamdem interrogationem. Nam cum dicunt: *Credis in remissionem peccatorum* et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? *mentiuntur* interrogatione, quando non habeant ecclesiam. Die Annahme Harnacks (a. a. O. S. 42 f.), daß ‚in der Folgezeit wirklich von Novatian etwas an der πίστις καὶ ὁμολογία geändert worden‘ sei, und daß deshalb Dionysius die Taufe der Novatianer beanstandete, ist nicht absolut unmöglich, aber sie ist in den Quellen unbezeugt und zur Erklärung der fraglichen dionysianischen Stelle durchaus nicht nötig.

[1]) Nach Harnack (a. a. O.) wäre unsere Stelle das Echo einer dem Dionysius aus Rom gewordenen Mitteilung, ‚die augenscheinlich beabsichtigte, die Taufe Novatians für ungültig zu erklären, ohne den allgemeinen Grundsatz zu verlassen, daß eine rite gespendete Taufe gültig ist‘. Aber in Rom hielt man jede Taufe für gültig, die mit der Trinitätsformel gespendet wurde; der Gebrauch eines vom kirchlichen Taufsymbolum abweichenden Glaubensbekenntnisses machte die außerkirchliche Taufe nach römischer Auffassung noch nicht ungültig. Das geht, wenn es noch eines Beweises bedürfte, aus dem Raisonnement Firmilians Ep. 75, 9—11 hervor (815, 26): Illud quoque absurdum est, quod non putant (Stephanus et qui illi consentiunt) quaerendum esse, quis sit ille, qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit, gratiam consequi potuerit *invocata trinitate nominum Patris et Filii et Spiritus sancti.* Dann erzählt Firmilian die Geschichte von dem dämonischen Weibe, welche u. a. auch taufte, und konkludiert c. 11 (818, 8): Quid igitur de hujus baptismo dicemus, quo nequissimus daemon per mulierem baptizavit? Numquid et hoc Stephanus et qui illi consentiunt, comprobant, *maxime cui* nec symbolum Trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit? Also nach römischer Anschauung genügte zur Gültigkeit der Taufe der Gebrauch der Trinitätsformel (invocata trinitate nominum), der Gebrauch des Taufsymbols (symbolum Trinitatis — interrogatio legitima et ecclesiastica) war hiezu nicht erfordert. Harnack geht allerdings von der Voraussetzung aus, unter dem Pontifikate Sixtus II. sei ein radikaler Umschwung in der Haltung der römischen Kirche gegenüber dem Ketzertaufproblem zu Gunsten des rebaptismus vor sich gegangen, Sixtus sei der Verfasser des ganz auf cyprianischem Standpunkte stehenden Traktates Ad Novatianum, man habe damals in Rom gern

als gültig anerkannt werden; was die Taufe der Novatianer ungültig macht, ist der irrige Gottesglaube, die falsche Anschauung von der Gütelosigkeit Gottes.

7. Man hat die sich widersprechenden Angaben des hl. Hieronymus und des hl. Basilius über die Stellung des alexandrinischen Dionysius zur Ketzertauffrage durch die Annahme zu vereinbaren gesucht, daß dieser anfänglich sich der von Cyprian und den Kleinasiaten vertretenen anabaptistischen Anschauung zugeneigt, später aber ‚sich aus Achtung gegen die Entscheidungen der Päpste der römischen Praxis angeschlossen habe'[1]).

Allein für eine solche Wandlung fehlt uns jeder Anhalt in den Quellen. Zudem erscheint die Annahme eines derartigen Gesinnungswechsels zu Gunsten der römischen Lehre und Praxis keineswegs als durch die historischen Verhältnisse geboten. P. Sixtus, der bonus et pacificus sacerdos, wie ihn der Biograph Cyprians, der Diakon Pontius (c. 14) nennt, bestand nicht weiter auf der Durchführung des Stephanschen Dekrets. Er schloß mit den afrikanischen und asiatischen Anabaptisten Frieden auf Grund des Tolerari posse[2]). Es entfiel darum auch für Dionysius die Nötigung, seine bisherige Stellungnahme gegenüber der Ketzertaufe aufzugeben und ‚sich dem römischen Urteile zu unterwerfen'. Der Ausgleich zwischen den fraglichen Notizen des hl. Hieronymus und des hl. Basilius wird richtiger darin zu suchen sein, daß Dionysius mit Cyprian die Häretikertaufe, genauer, die von Häretikern, die in der Lehre von Gott irren, erteilte Taufe verwarf[3]),

---

die durch Novatian (angeblich) vorgenommene Änderung in der Fassung des Taufsymbols als günstige Handhabe benützt, um ‚die Gültigkeit der novatianischen Taufe in Zweifel zu ziehen und sich mit den Afrikanern zu versöhnen'. Allein, wie wir schon an anderer Stelle (vgl. diese Zeitschr. 1905 S. 278) dargelegt haben, ist diese überkühne, wenn auch mit viel Geist und großem Geschicke durchgeführte Hypothese des angesehenen Berliner Kirchenhistorikers gänzlich unhaltbar.

[1]) Dittrich a. a. O. S. 85. 91; Hergenröther, Kirchengesch. III, 81 (vgl. oben S. 38); *Billuart* l. c. p. 329: Ad conciliationem utriusque (Hieronymi et Basilii) opinionis quidam dicunt Dionysium primo quidem rebaptizantibus adhaesisse, sed postea decreto Stephani se subjecisse. Vgl. auch Thomassin, Dissert. in synodos de baptismo haereticorum § 32 (Migne P. L. III, 1237).

[2]) Vgl. unsere Darlegung in dieser Zeitschr. 1895 S. 249 ff. 261.

[3]) Es darf nicht übersehen werden, daß der große Nachfolger des Dionysius auf dem alexandrinischen Bischofsstuhl Athanasius eine

dagegen die Taufe der Schismatiker, welche eine korrekte Gotteslehre besaßen und zu denen Dionys (im Gegensatz zu Basilius) die Montanisten oder Pepuzener zählte, als gültig anerkannte.

8. Schon Roncaglia[1]) sucht die Haltung Dionysius' d. Gr. in der Ketzertauffrage damit zu erklären, daß diese dem alexandrinischen Bischofe nicht ein dogmatischer Streitpunkt, sondern eine bloße Disziplinarangelegenheit war (cum non ad fidei dogma, sed ad puram disciplinam hanc controversiam spectare crediderit). In gleichem Sinne spricht sich Dittrich (S. 85 f.) aus: ‚Schon jetzt zeigte sich, wie der Alexandriner über die eigentliche Bedeutung und die Tragweite des Streites nicht hinlänglich orientiert war; er war sich nicht bewußt, daß hiebei ein höchst wichtiges Dogma der Kirche in Frage gestellt sei, sondern glaubte, es handele sich um eine rein disziplinäre Sache, in welcher jeder Bischof nach Ermessen verfahren könne. Bei solcher Auffassung war es seinem gemäßigten, friedliebenden Charakter ganz entsprechend, wenn er sich weder direkt für Rom, noch auch für die Kleinasiaten entschied, sondern zum Frieden mahnte'. Ebenso hielt nach Jungmann[2]) Dionys die Ketzertaufangelegenheit für einen Disziplinarpunkt, der eine verschiedene Praxis zulasse, quamvis ipse morem ecclesiae Romanae sequeretur.

Müssen wir diese Interpretation dahin verstehen, daß nach Dionysius' Meinung die außerkirchliche Taufe sowohl gültig als ungültig sein könne, je nach der eben in der betreffenden Kirche herrschenden Praxis[3]), so entspricht auch diese Auffassung nicht dem wirklichen Sachverhalte.

ähnliche Lehre vorträgt wie dieser. Vgl. unsere Schrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit ꝛc., S. 18 ff.

[1]) Animadvers. in Natal. Alexandr. Saec. III. dissert. 12 § 2 (Ed. Ferrar. 1759 p. 105).

[2]) Dissert. in hist. eccles. I, 332. — Vgl. auch das oben S. 38 aufgeführte Zitat aus Bardenhewer.

[3]) Eine solche Ansicht hatte wirklich der hl. Basilius bezüglich der Schismatikertaufe. Vgl. unsere Schrift ‚Die Ketzertaufangelegenheit ꝛc.' S. 5 f. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch Dionys bezüglich der Taufe der Schismatiker (nicht der eigentlichen Häretiker, die im Glauben an Gott irren) eine gleiche Ansicht hegte. Vgl. auch unsere Darlegung in dieser Zeitschr. 1895 S. 247. (Nur muß das, was wir daselbst bezüglich der Ansicht der hl. Basilius und Dionysius d. Gr. bezüglich der Ketzertaufe

Wir haben oben (n. 6 S. 50 ff.) gesehen, daß nach Dionys' Meinung Novatian deshalb die Taufe entwerte und verungültige, weil er den Glauben an den barmherzigen Gott verkehrte und fälschte. Dionysius hielt also, wenn anders unsere Interpretation der fraglichen Stelle die richtige ist, die Taufe der Novatianer für *an sich* ungültig, auch abgesehen von der jeweiligen kirchlichen Praxis.

Wir haben weiterhin gesehen (n. 2 S. 41 ff.), daß Dionysius der Meinung war, die Afrikaner und Kleinasiaten tauften alle Proselyten aus der Häresie, auch die früher in der Kirche getauften Apostaten. Dionys erklärt für diese Spezies von Konvertiten eine Wiederholung der schon einmal gültig empfangenen Taufe für durchaus unnötig. Und doch will derselbe auch diese in sich ungerechtfertigte und nicht zu billigende Praxis geduldet wissen. Ja, es ist gerade im Hinblicke auf diese vermeintliche Praxis, daß er erklärte, er könne es nicht über sich bringen, die bezüglichen Synodalbeschlüsse umzustoßen und die betreffenden Kirchen *dem Streit und der Zwistigkeit zu überliefern*. Denn es stehe geschrieben: ‚Du sollst die Grenzsteine deines Nächsten nicht verrücken, welche die Väter gesetzt haben'[1]).

Wie wir sehen, ist es ganz derselbe Grundsatz, wie er von *Cyprian* wiederholt im Ketzertaufstreite angerufen und geltend gemacht worden ist[2]). Um der Erhaltung des kirchlichen Friedens willen und im Interesse der Selbständigkeit der Einzelkirchen müsse man Verhältnisse und Einrichtungen in den Nachbargemeinden ertragen, auch wenn sie uns nicht behagen, selbst dann, wenn sie in sich der Berechtigung entbehren. Man kann ja zugeben, daß mit diesem Prinzip, wenn es *absolut* genommen wird, eine einheitliche Kirche auf die Dauer nicht bestehen kann, und hätte es Dionysius in un-

---

[im weiteren Sinne] gesagt haben, auf die Schismatikertaufe restringiert werden).

[1]) Euseb. H. E. VII, 7 (Migne P. G. XX, 649 sq.): Μεμάθηκα καὶ τοῦτο, ὅτι μὴ νῦν οἱ ἐν Ἀφρικῇ μόνον τοῦτο παρεισήαγον, ἀλλὰ καὶ πρὸ πολλοῦ κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπους ἐν ταῖς πολυανθρωποτάταις ἐκκλησίαις καὶ ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις καὶ παρὰ πολλοῖς τοῦτο ἔδοξεν· *ὧν τὰς βουλὰς ἀνατρέπων, εἰς ἔριν καὶ φιλονεικίαν αὐτοὺς ἐμβαλεῖν οὐχ ὑπομένω*. ‚Οὐ γὰρ μετακινήσεις', φησίν, ‚ὅρια τοῦ πλησίον σου'.

[2]) Ep. 73, 26 (798, 10): Nemini praescribentes aut praejudicantes, quominus unusquisque episcoporum, quod putat, faciat, habens

eingeschränktem Sinne verstanden, so könnte ihm der Vorwurf der ‚Unklarheit' allerdings nicht erspart werden. Aber wenn es schon zu bestreiten ist[1]), daß Cyprian dieses Prinzip in uneingeschränktem Sinne verstanden, eine absolute Autonomie der Einzelkirchen vertreten habe, so dürfen wir noch viel weniger von Dionysius[2]) annehmen, er habe die Meinung vertreten, innerhalb ihrer Grenzpfähle sei jede Einzelkirche, bezw. jeder Einzelbischof absolut frei und unabhängig. Daraus, daß Dionysius in der Ketzertaufkontroverse die Rücksicht auf den Frieden und die Autonomie der Einzelkirchen als entscheidend betont[3]), folgt noch lange nicht, daß diese Rücksicht zu allen Zeiten und unter allen Umständen zu beachten, daß jede von den Einzelkirchen angenommene, wenn auch in sich falsche und verkehrte Praxis zu tolerieren sei.

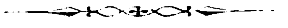
---

arbitrii sui potestatem. Nos, quantum in nobis est, *propter haereticos cum collegis et coepiscopis nostris non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus.* Cf. Ep. 72, 3 (778, 4); Ep. 69, 17 (765, 23); Conc. Carthag. III. Prooem. (436, 5).

[1]) Wir erörtern diesen Punkt des Ausführlichen in einer demnächst an die Öffentlichkeit tretenden Abhandlung. (Dieselbe ist unterdessen erschienen unter dem Titel ‚Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit'. Mainz, Kirchheim, 1905).

[2]) Vgl. hiezu Dittrich S. 27. 53.

[3]) Richtig bemerkt Thomassin (Dissert. in synod. de bapt. haeret. § 48 [Migne P. L. III, 1246]), daß die kirchliche Autorität aus höheren Rücksichten die auf irriger Anschauung beruhende Praxis des rebaptismus dulden konnte: Ex ecclesiae et pontificum ante synodum universalem *conniventia* ac dispensatione, qui secus (ac recta sententia de valore baptismatis haereticorum poscit) sentiunt ac faciunt, videri interim possunt *errore* quidem aliquo, sed *materiali tantum*, ut ajunt, laborare. Hac autem *venia* prolixius uti ecclesiam et pontificem non improbat *Bellarminus* l. I. de conciliis c. 10: ‚Probabile (est) et auctoritate sedis apostolicae quaestionem illam apud omnes catholicos fuisse finitam. Sed etiamsi quaestio finita non fuisset usque ad concilii plenarii determinationem, ut Augustinus dicit, non tamen inde colligere oporteret non potuisse finiri. Nam licet sedi apostolicae cooperantibus provincialibus conciliis controversiam illam finiendi auctoritas non deesset, maluerunt tamen sancti illi pontifices *differre* in tempus aliud magis opportunum absolutam determinationem ejus quaestionis, *quam tot magnos viros ab ecclesia separare*'. Vgl. auch Nilles' Abhandlung ‚Tolerari potest' in dieser Zeitschr. 1893 S. 248 ff.



Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche.

Von **Emil Dorsch** S. J.

2. Stimmen aus der ältesten Zeit.

16. Es mag auffallen, wenn in den folgenden Untersuchungen die Zeugnisse der hl. Schriften auch des neuen Bundes fast völlig ausgeschlossen erscheinen; sie seien doch auch Äußerungen des altkirchlichen Geistes, und müßten in einer Arbeit Berücksichtigung finden, die sich zur Aufgabe gesteckt hat, in diesen und seine Anschauungen einzudringen, so könnte einer argumentieren. Nichtsdestoweniger bedarf das Verhalten, welches sich hier eingehalten findet, kaum einer ausdrücklichen Rechtfertigung.

Nach wohlbegründeter katholischer Überzeugung sind die Bücher, welche wir als heilige Schrift verehren, nicht sowohl ein Erzeugnis der Kirche, um deren Meinungsäußerung wir uns jetzt kümmern, als vielmehr ein Geschenk, das ihr von Gott, ihrem Werkmeister und Urheber, geworden, ihr zur Zeit ihrer ersten Kindheit bereitet und zu steter geistiger Erbauung mit auf den Weg durch die Jahrhunderte gegeben ward; so handelt es sich in ihnen nicht sowohl um eine Stimme aus dem Schoße der Kirche selbst, als vielmehr um eine solche, die von außen an sie ergangen[1]. Ferner dreht es sich ja gerade um die Glaubwürdigkeit dieser Schriften selbst, und wir können deshalb

[1] Vgl. hiezu Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. I. Bd. S. 28 f.

von ihrem Selbstzeugnis um so leichter Abstand nehmen, als man uns sonst wieder entgegenhalten dürfte, wir sollten Cicero nicht sprechen lassen für sein eigenes Haus. Dies verstehe aber niemand dahin, als ob dem Zeugnisse, welches die Schrift von sich selbst ablegt, keine Beachtung und Bedeutung zuzuerkennen sei; ganz im Gegenteil kommt ihm die allergrößte Autorität zu; nur stützt sich diese eben auf ein Prinzip — auf kein anderes, als daß sie Gottes ureigenstes Wort ist — welches uns allsogleich wieder über den Rahmen, den wir unserer Arbeit gezogen haben, hinaus tragen müßte.

Im übrigen mögen von dem Zeugnisse der hl. Schrift in unserer Frage die Worte des hl. Ephräm gelten: **Ambo testamenta satis demonstrant, viris modestis sanctaeque disciplinae tenacibus huiusmodi de rebus divinis disquisitiones minime placuisse; quippe qui Deo loquenti credere magis quam ejus verba discutere assuevissent.** Auch werden wir dasselbe nicht völlig ignorieren; es sind uns nämlich hin und wieder ihre Bücher geschichtliche Zeugen für das, was unter den Menschen zur Zeit ihrer Übergabe an die Kirche rechtens war und geglaubt wurde; in diesem Falle können sie dann recht wohl als historische Dokumente ins Auge gefaßt und unserem Zwecke dienstbar gemacht werden, und wo dieses füglich geschehen kann, soll es nicht unterlassen bleiben.

17. Wo die Anschauungen der Kirche von jeher am besten sich ausgeprägt und niedergelegt haben, das sind die Schriften und Werke ihrer Hirten und Väter; sie sind das getreue Echo von dem, was zu ihrer Zeit in der Kirche festgehalten wurde, und sie sind es, welche wir vor allem zu hören haben, wollen wir anders in unserer Sache wohl unterrichtet und belehrt werden. Wenn aber nun irgendwo, so gilt hier der Satz, welchen der Verfasser der Schrift über die Wiedertaufe aufgestellt hat: ‚In dieser Art von Frage hätte es, wie mir scheint, überhaupt nie zu Hin- und Herreden kommen können, wenn ein jeder von uns, zufrieden mit der ehrfurchtgebietenden Autorität aller Kirchen und sich mit der notwendigen Demut bescheidend, nichts neues aufzubringen wünschen würde‘[1]). In der Tat wohl selten stimmen die Zeugnisse aus den verschiedenen Kirchen so überein, wie in unserem Streitpunkt; schon gleich im Anfange begegnen uns Männer wie Klemens von Rom, Justin, Irenäus, Männer, welche, ebenso durch ihr Alter wie ihr Ansehen bedeutsam, allezeit die höchste

[1]) L. de rebaptism. c. 1 (M. PL. 3, 1184).

Anerkennung in der Kirche Gottes gefunden haben, von deren Schriften eine und die andere selbst um die Ehre rang, in das Verzeichnis der kanonischen und apostolischen Bücher mit eingereiht zu werden.

18. So finden wir in dem Briefe, welcher unter dem Namen des Apostels Barnabas bekannt ist, manch ein historisches Ereignis aus der alten Geschichte unter der stehenden Formel für Schriftzitate eingeführt: ‚es steht geschrieben‘. ‚Es spricht die Schrift — heißt es z. B. Kap. 4, 7 —: Und es weilte Moses auf dem Berge fastend vierzig Tage und vierzig Nächte und er empfing das Testament vom Herrn, steinerne vom Finger der Hand Gottes beschriebene Tafeln‘ u. s. w. Auf dieselbe Weise wird im Kap. 6, 12 Genesis 1, 26 und 1, 28, Kap. 13, 2 ff. Genesis 25, 21 f., 48, 14 ff. zitiert. In Kap. 12 aber wird unter vielen andern geschichtlichen Dingen auch das, was von Moses Ex. 17, 8 ff. erzählt wird, berichtet mit den Worten: ‚wieder spricht (der Herr) in Moses‘. Wir können in allen diesen Berichten eine Erläuterung und weitere Ausführung dessen erkennen, was im Kap. 1, 7 ausgesprochen ward: ‚es hat uns der Herr kundgetan durch seinen Propheten das Vergangene (τὰ παρεληλυθότα) und das Gegenwärtige, indem er uns auch einen Vorgeschmack der zukünftigen Dinge zukommen ließ‘, wovon er wieder spricht Kap. 5, 3, indem er uns zum Danke auffordert für die uns vom Herrn verliehenen Kenntnisse[1]).

Daß wir mit Recht jene altbiblischen Erzählungen unter die παρεληλυθότα rechnen, welche der Herr uns durch seine Propheten kund getan, geht unter anderm wohl daraus hervor, daß er gerade diese Ereignisse der biblischen Geschichte (τὰ παρεληλυθότα) benützt, um uns das zu erläutern, was wir in Christus gewonnen haben (τὰ ἐνεστῶτα). Es handelt sich also hier um Geschichte, Geschehnisse aus der Vergangenheit, für deren Kenntnis der Herr selbst sich verbürgt, ebendeshalb weil sie in der Schrift berichtet werden, durch welche er selbst zu den Menschen geredet. Daß hiemit an der historischen Wahrheit der Berichte festgehalten wird, ist außer Zweifel, ganz abgesehen davon, daß die ganze Art, diese Erzählungen zu zitieren, dasselbe auch unmittelbar nahe legt.

---

[1]) Οὐκοῦν ὑπερευχαριστεῖν ὀφείλομεν τῷ κυρίῳ, ὅτι καὶ τὰ παρεληλυθότα ἡμῖν ἐγνώρισεν καὶ ἐν τοῖς ἐνεστῶσιν ἡμᾶς ἐσόφισεν, καὶ εἰς τὰ μέλλοντα οὐκ ἐσμὲν ἀσύνετοι.

18. Deutlicher kommen dieselben Gedanken zum Durchbruch im ersten Briefe des hl. Klemens an die Korinther, dem einzigen sichern Dokument, welches sich aus der Feder des altehrwürdigen Bischofs von Rom bis auf uns erhalten hat. Freilich würde man ein ausdrückliches Zeugnis, in welchem er unsere These, wie sie liegt, aussprechen würde, vergeblich bei ihm suchen; aber dies ist auch gar nicht nötig. Man beachte nur die Beweisführung, wie sie der Heilige fast durch sein ganzes Schreiben hindurch einhält, und man wird sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß seine Stimme laut genug für unsere Sache spricht.

Von Kap. 4 an durcheilt Klemens die biblische Geschichte, um in einzelnen herausgegriffenen Zügen zu zeigen, wie von Anfang an mit der ungerechten und gottlosen Mißgunst alle Übel und sogar der Tod selbst in die Welt gekommen; seine Aufzählung beginnt er mit dem bedeutsamen Worte: ‚denn so steht es geschrieben — γέγραπται γὰρ οὕτως', wodurch alle diese Episoden in dem Sinne, in welchem sie erzählt werden, als Teile der hl. Schrift charakterisiert werden. Wir hören unter dieser Einführungsformel die Geschichte von Kain und Abel (Gen. 4, 3—8), von Jakobs Flucht, von Josefs Verfolgung, von Moses, wie er wegen der Eifersucht eines Stammesgenossen aus Ägypten fliehen mußte (Ex. 2, 14); wir hören die Geschichte von der Auflehnung Marias und Aarons gegen Moses, von Dathan und Abiron, wie sie lebendig von der Hölle verschlungen wurden (Num. 12. 16). Daran schließt er Kap. 5 f. die geschichtlichen Beispiele des eigenen Jahrhunderts unterschiedslos und offenbar auf der gleichen Stufe der Wahrheit: ‚um nicht mehr zu reden von den Beispielen aus alter Zeit, laßt uns die Helden unserer Tage betrachten, uns die erlauchten Vorbilder unserer Zeit vor Augen stellen'.

Was die Eifersucht für Unheil gestiftet, das kann durch Buße wieder gut gemacht werden, das ist der nächstfolgende Gedanken des hl. Klemens; um ihn zu beweisen, greift er Kap. 7, 5 wieder auf die geschichtlichen Erzählungen der Bibel zurück: ‚Durcheilen wir alle Weltzeiten und lernen wir, wie der Herr von Geschlecht zu Geschlecht der Buße Raum gegeben für alle, welche sich zu ihm bekehren wollten'. Noe und Jonas werden kurz erwähnt und ihnen das Zeugnis gegeben, daß sie als Ausspender der göttlichen Gnade, getrieben vom hl. Geiste, von der Buße gesprochen hätten (Kap. 8, 1).

Es genügt aber dem römischen Bischofe nicht, seine Leser von der Eifersucht, der Sünde, wegzuführen; er möchte sie auch zu höherem

Streben nach der Tugend anleiten: ‚Die Werke der Eitelkeit und Zank und Eifersucht, die zum Tode führt, wollen wir lassen; unsere Augen aber erheben und sie hinrichten auf jene, welche der erhabenen Majestät Gottes vollkommen gedient haben‘ (Kap. 9, 1. 2). Und wer sind diese Vorbilder wieder? Enoch mit Berufung auf Gen. 5, 24 [1]), Noe. Abraham und seine Geschichte (K. 10), Lots Rettung aus dem Schwefelregen, der Sodoma zerstörte und seine Frau in eine Salzsäule verwandelte (K. 11), Rahabs Unterhandlungen mit den jüdischen Kundschaftern, ausgeführt bis ins kleinste, bis zur scharlachroten Schnur, welche sofort als Typus auf das Blut Christi angewendet wird (Kap. 12): alles das wird uns vorgeführt auf gleicher Stufe und in derselben Ordnung, wie uns im Anschlusse daran Kap. 16 auch das Beispiel Christi selbst vorgestellt wird, an welches sich gleich wieder (Kap. 17 f.) die Beispiele aus der Geschichte des alten Bundes reihen: Elias, Elisäus, Ezechiel, Abraham, Moses, David.

Nachdem er endlich in den folgenden Kap. 19—30 noch auf die Früchte eines guten Benehmens in Demut und Unterwürfigkeit, wie wir sie in der Auferstehung und im gerechten Gerichte Gottes ernten sollen, hingewiesen hat, wiederholt er Kap. 31 seine Mahnung: ‚Gottes Segnungen lasset uns anhängen und uns vor Augen halten, welches diese Segenswege sind‘ — wiederholt aber auch noch einmal den Hinweis auf die Beispiele aus der alten Geschichte, die alten, wie er sie vorher angeführt hatte, und neue: ‚Jakob verließ in demütiger Gesinnung um des Bruders willen die Heimat und kam zu Laban und diente ihm‘.

19. Es ist also die heilige Geschichte des alten Testamentes ein großer Bruchteil der theologischen Beweisführung des Heiligen; es ist Geschichte im eigentlichen Sinne und als Geschichte aufgefaßt, insoferne es sich um wahrhaft Geschehenes für ihn handelt, die er im Auge hat; um sich davon zu überzeugen braucht man nur den Anfang des 19. Kap. zu lesen, welcher lautet: ‚Die Demut und Unterwürfigkeit so vieler und so herrlicher Männer, die solch ein Zeugnis gefunden haben (οὕτως μεμαρτυρημένων), hat nicht nur uns, sondern auch die früheren Geschlechter zur Besserung geführt und jene, welche das Wort Gottes in Furcht und Wahrheit hinnahmen; da wir also an vielen großen und ruhmreichen Taten

---

[1]) Ὅς ἐν ὑπακοῇ δίκαιος εὑρεθεὶς μετετέθη, καὶ οὐχ εὑρέθη αὐτοῦ θάνατος Kap. 9, 3.

(πράξεων) teilhaben, lasset uns dem ... Ziele des Friedens entgegeneilen' (vgl. auch 7, 5). So spricht man nur von dem, was sich wirklich zugetragen hat. Dabei berührt Klemens diese Geschichte nicht etwa nur in allgemeinen Umrissen, in großen Zügen: es sind Einzelheiten, oft in sich ganz unbedeutende Episoden, welche er herausgreift. Von allem diesem sagt er nun Kap. 40: ,Da uns nun alles offenbar geworden und wir einen Blick getan haben in die Abgründe göttlicher Erkenntnis, so müssen wir alles in Ordnung vollziehen, was der Herr uns zu tun befohlen'[1]); und Kap. 45, 2 wieder: ,Ihr habt einen Blick getan in die Schriften, die wahren, die vom hl. Geiste stammenden — ἐγκεκύφατε εἰς τὰς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. Es liegt eine eigentümliche Emphase in diesen Worten, in der Stellung der Attribute zu γραφὰς und der damit verbundenen Wiederholung des Artikels. Wird man leugnen wollen, daß diese emphatische Betonung der Wahrheit der Schrift sich auch auf die geschichtlichen Einzeltatsachen beziehe, welche er vorher erzählt; aber was war es dann, wodurch er seinen Lesern den Blick in die Schrift gewährt hat, wenn es nicht diese historischen Züge waren? Hat er nicht Kap. 4 gerade seine Erzählungen aus der Geschichte Altisraels mit den Worten eingeführt: γέγραπται γὰρ οὕτως? — ,Brüder, streitsüchtig seid ihr und von Eifersucht erfüllt', so hat er dieses Kap. (45) unmittelbar vor dem Appell an die Wahrheit der Schrift begonnen; ganz ebenso ruft er aus: ,Ihr seht, Brüder, wie wegen der Eifersucht und des Neides der Brudermord begangen ward u. s. w.', wo er die Aufzählung der geschichtlichen Beispiele beginnt: sicher, der Blick, den er seine Leser hat tun lassen in die wahren Schriften, bezieht sich vornehmlich auf die biblische Geschichte. Sie ist es, auf welche er sich gleich wieder beruft, wenn er in V. 3 fortfährt: ,es entgeht euch nicht, wie nichts ungerechtes und verkehrtes in diesen Büchern geschrieben steht; so werdet ihr nicht finden, wie Gerechte von heiligen Männern verstoßen wurden; Gerechte wurden zwar verfolgt, aber von Ungerechten; Gerechte wurden in die Kerker geworfen, aber von Gottlosen; Gerechte wurden gesteinigt, aber von Bösewichtern; sie wurden getötet, aber von Leuten, die schmutzige und ungerechte Eifersucht im Herzen trugen ... Daniel, Ananias, Azarias, Misael sind die Beispiele,

---

[1]) Προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως, πάντα τάξει ποιεῖν ὀφείλομεν κτλ.

auf welche er dann wieder verweist, und von denen er zusammenfassend wieder sagt: „solchen Vorbildern müssen auch wir nacheifern, Brüder!“ (46, 1). — Noch einmal Kap. 53 wiederholt der Heilige seine Worte: ‚Ihr kennt die hl. Schriften, Geliebte, und kennt sie gut — καὶ ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ; nur um euch an sie zu erinnern, schreiben wir dieses‘; und was ist es, was er wieder in Erinnerung bringt? Biblische Geschichte, die Geschichte von Moses aus Ex. 32, 7 ff., und diese ohne Zweifel als Geschichte aufgefaßt.

20. Kein Zweifel — wenn Klemens die hl. Schriften mit Emphase wahr nennt, weil sie vom hl. Geiste stammen, wenn er sie als τὰ λόγια τοῦ θεοῦ preist: so meint er dieselben ganz vorzüglich auch, insofern sie biblische Geschichte als solche erzählen, nicht Geschichte so im allgemeinen, im großen Ganzen, sondern so wie er selbst dieselbe zitiert, in ihren Teilberichten, auch im unbedeutendsten und geringfügigsten Detail. Oder soll man glauben, der hl. Verfasser unseres Briefes habe den Geschichten und Geschichtchen, welche er hervorhebt, etwas besonderes eingeräumt, worin sie etwas voraus hätten vor andern biblischen Erzählungen? Grundlos! Wie er jene seine Erzählungen angerufen, so hätte er zweifelsohne alle verwendet, wie sie vorkommen in der Schrift; der Grund ihrer Verwendung ist eben der, den er im Anfang seiner Ausführungen angeführt: γέγραπται γὰρ οὕτως, und dieser gilt für alle. Wird man nach der Weise Hummelauers meinen dürfen: Klemens meine jene Wahrheit, welche diesen Geschichten zukomme, insofern sie mit den Quellen, aus welchen sie geschöpft sind, genau übereinstimmen? Unglaublich; zudem steht der Grund ihrer Wahrheit ausdrücklich angegeben: τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου; von ihm hat Klemens Kap. 27, 2 gesagt: ‚Der zu lügen verboten hat, der lügt noch viel weniger selbst; und nichts ist für Gott unmöglich, ausgenommen das Lügen‘. Oder darf man sich der Meinung hingeben, die biblischen Erzählungen seien als wahr nur hervorgehoben, insofern sie zum religiösen Unterricht geeignet sind? Dann ist auch das nur insofern wahr, was zu den Zeiten Klemens’ selbst geschehen ist und von ihm erzählt wird, dann auch das nur insofern wahr, was von Christus berichtet wird[1]).

---

[1]) Man könnte noch hinweisen auf Kap. 43, wo es von Moses heißt: ὁ μακάριος πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ Μωϋσῆς τὰ διατε-

21. Schärfer und ausdrücklicher noch ist das Zeugnis des hl. Justin. Stellen, wie sie sich finden in der Unterredung mit Trypho Kap. 7, 65 und 73 zeigen uns zunächst mehr im allgemeinen, wie sehr Justin die Meinung verabscheute, als ob auch nur irgend ein Irrtum in der Schrift hätte Platz finden können: ‚Lange vor dieser Zeit — so lesen wir im Kap. 7 — lebten Männer, älter als alle sogenannten Philosophen, gottselig, gerecht und Lieblinge Gottes, welche unter Eingebung des hl. Geistes (θείῳ πνεύματι) gesprochen und die Zukunft geweissagt haben — man nennt sie Propheten. Diese allein erschauten die Wahrheit und haben sie den Menschen verkündet; ohne jemand zu scheuen oder zu fürchten, noch auch aus eitler Ruhmbegierde, sondern erfüllt vom hl. Geiste (ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι) haben sie lediglich das, was sie gehört und gesehen, ausgesagt. Noch sind ihre Schriften vorhanden, aus deren Lesung ein jeder, der sie liest und ihnen Glauben schenkt, gar viel voranschreiten wird in der Erkenntnis vom Anfang und vom Ende und von allem, was ein Philosoph wissen soll. Denn sie bedienten sich in ihren Auseinandersetzungen keiner Beweise[1]), da sie ja über alle Beweise erhaben glaubwürdige Zeugen der Wahrheit gewesen sind; wohl aber nötigt, was sich ereignet hat und immer noch ereignet, ihren Prophezeiungen Glauben zu schenken; obgleich sie auch um der Wunder willen, welche sie vollbrachten, Glauben verdienen‘. Hier hören wir also, daß die Propheten, und zu ihnen gehören wohl auch die hl. Geschichtsschreiber

---

ταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις, ᾧ καὶ ἐπηκολούθησαν οἱ λοιποὶ προφῆται ... Als Beispiel eines solchen, auf Gottes Verordnung in die hl. Schrift aufgenommenen Berichtes wird gleich wieder etwas historisches angeführt, die Geschichte von dem sprossenden Stab Aarons. — Die Stelle wäre wohl auch beweiskräftig für die Wahrheit der biblischen Geschichte im allgemeinen, sobald man ihr den Sinn geben dürfte: ‚Was Moses und, nach seinem Beispiel die Propheten in den hl. Büchern aufgezeichnet, ist alles von Gott eigens angeordnet worden — eine Interpretation, welche sich nach einer Parallele empfehlen würde, die sich bei Tatian or. adv. Graecos c. 35 findet, wo die Stelle: ‚πάντων δὲ ὧν ἀποποιήσομαι αὐτὸς τὴν κατάληψιν, τούτων καὶ τὴν ἀναγραφὴν συντάσσειν βούλομαι‘ aus dem ganzen Kontext den Sinn hat: Das, was ich aufzeichnen werde, habe ich alles selbst gesehen.

[1]) Vergl. Coh. ad Graecos c. 8. οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γιγνώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν.

des alten Testamentes, sicher Moses[1]), ganz und gar zuverlässige Zeugen der Wahrheit seien, nicht auf Grund menschlicher Beweisführung, sondern weil sie nur das, was sie unter Eingebung des hl. Geistes gehört und gesehen haben, niedergeschrieben oder verkündigt haben. Darum ist auch, wie wir in demselben Werke Justins später im Kap. 65 hören, ein Widerspruch in den hl. Schriften, gleichviel welcher, schlechterdings und im vornherein ausgeschlossen: ‚Wenn du glaubtest deine Rede könne mich in Verlegenheit bringen soweit, daß ich sagen müßte, die Schriftstellen seien einander entgegen: so hast du dich getäuscht. Dieses auszusprechen oder auch nur zu denken, werde ich mich nämlich niemals erdreisten; sollte man mir aber eine Schriftstelle vorlegen, welche derartig zu sein und einer andern zu widersprechen den Anschein hat, so will ich viel eher bekennen, daß ich die Worte nicht verstehe; denn ich habe die feste Überzeugung, daß keine Schriftstelle mit einer andern in Widerspruch treten kann‘. Die gleiche Überzeugung von der absoluten reinen und göttlichen Wahrhaftigkeit ist es, welche ihn später c. 73 zu dem Ausspruche veranlaßt: ‚Etwas — irgendeine Stelle aus den hl. Schriften zu tilgen, sei ein schauderhafteres Verbrechen, als jenes war, welches die von Manna auf Erden genährten Juden in der Herstellung des goldenen Kalbes begangen hätten, oder damals als sie ihre Kinder den bösen Geistern opferten und selbst die Propheten ermordeten‘.

Ohne weiteres könnte man aus diesen allgemeinen, affirmativ und negativ gehaltenen Sätzen den sicheren Schluß für die Wahrheit auch der historischen Berichte der Schrift ziehen; diese sind auch von jenen Schriftstellen, welche ohne Widerspruch sind, welche nicht als unwahr aus der Schrift getilgt werden dürfen. Mit Unrecht würde sich einer dieser Schlußfolgerung entziehen.

Wie sehr Justin die biblische Geschichte im angeführten Sinne als homogenen Teil der heiligen Schrift angesehen wissen will, das zeigt sich unter anderm deutlich in Kap. 56 ff. seines Dialogs, wo er aus den Erzählungen der Genesis (Kap. 18 ff.), offenbar als

---

[1]) Vgl. Coh. ad Graec. c. 10. 11, ein Werk, welches freilich nicht mit Sicherheit dem Heiligen zugeschrieben werden kann; im übrigen ist die Einteilung bekannt, nach welcher damals die Schriften des A. B. in Gesetz und Propheten ꝛc. unterschieden und zu den Propheten auch die älteren Geschichtsbücher gezählt werden als prophetae priores.

rein geschichtlich aufgefaßt, einen Beweis für die Gottheit Jesu erbracht hat: davon sagt er dann, daß er einen Beweis aus der Schrift selbst (ἀπ' αὐτῶν τῶν Γραφῶν)[1]) führe. Kap. 58 ist er wieder im Begriffe aus der Geschichte des Patriarchen Jakob (Gen. 31, 10 ff.) einen neuen Beweis für dieselbe Sache zu erbringen; er leitet ihn ein mit den Worten: 'Ἐξηγούμενος οὖν διὰ Μωϋσέως ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τὰ περὶ Ἰακὼβ τοῦ υἱωνοῦ τοῦ Ἀβραάμ οὕτως φησί· ,καὶ ἐγένετο, ἡνίκα ἐκίσσων τὰ πρόβατα ἐν γαστρὶ λαμβάνοντα' κτλ.[2]).

22. Nichtsdestoweniger hören wir noch, wie derselbe Heilige oder, wenn er es nicht ist, ein Zeuge mehr, seine Gedanken gerade über die Geschichte als solche zum Ausdrucke bringt; wir werden so bestätigt finden, daß, was er allgemein über die hl. Schrift gesagt, auch ganz gewiß seine Anwendung findet auf die hl. Geschichte: ,es darf euch nicht unbekannt bleiben, wie vor der Olympiadenzeitrechnung von den Griechen überhaupt nichts mit Sorgfalt berichtet ward (ἀκριβὲς (= ῶς) ἱστόρηται) noch irgend ein altes Schriftstück vorhanden ist, welches uns die Geschichte (πρᾶξιν) von Griechen oder Barbaren darbietet. Ganz allein die Geschichte des Propheten Moses war früher da, jene Geschichte, welche Moses in hebräischer Sprache aus göttlicher Inspiration (ἐκ τῆς θείας ἐπινοίας) niedergeschrieben hatte'[3]). ,Denn — wie er etwas vorher im 8. Kap. ausgeführt hatte — nicht durch Natur oder Schärfe des Menschengeistes vermag der Mensch so große und göttliche Dinge zu erkennen, sondern nur durch das Geschenk von oben, das sich damals auf die heiligen Männer herabließ, welche nicht der Redekunst bedurften noch zänkischen und streitsüchtigen Vortrags, sondern rein und lauter der Wirkung des hl. Geistes sich nur zu überlassen brauchten, damit jenes vom Himmel kommende Schlagstäbchen sich der gerechten Männer wie einer Zither oder Leier bediente, uns so die Kenntnis göttlicher und himmlischer Dinge zu vermitteln. So geschah es, daß sie uns wie aus einem Munde und mit einer Zunge folgerichtig und übereinstimmend belehrten über Gott, über die Schöpfung der Welt, die Erschaffung des Menschen, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, das nach diesem Leben stattfindende

[1]) A. a. O. M. PG. 6, 601 B.
[2]) A. a. O. M. PG. 6, 608 B.
[3]) Cohort. ad Graecos c. 12.

Gericht und all die Dinge, welche uns zu wissen notwendig sind; und dieses, obwohl sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten uns ihre göttliche Lehre überlieferten'. Die Bücher aber, in denen sie dieses getan, werden gleich darauf im Kap. 9 göttliche Geschichtsbücher (ἀπὸ τῶν θείων παρ' ἡμῖν ἱστοριῶν) genannt. Was also von der hl. Schrift im allgemeinen gilt, das gilt auch von der Geschichte, welche darin erzählt wird: Die Schrift im allgemeinen stammt aus der Mitteilung des hl. Geistes (Dial. c. Tr. c. 7), aber auch die Geschichtsschreibung ist aus göttlicher Inspiration, die Geschichtsschreibung, insofern sie der heidnischen Geschichtsschreibung gegenüber tritt (Coh. ad Graecos c. 12). Die Propheten allein haben die Wahrheit erschaut und sie den Menschen verkündet (Dial. c. Tr c. 7); vor der Olympiadenzeitrechnung hatten die Griechen keine genaue Geschichtsschreibung (οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται), ganz allein die Geschichte des Moses gab es damals, allerdings wie dies aus dem Gegensatz klar ist, exakt und genau (ἀκριβὲς) abgefaßt; wie die Schrift im allgemeinen heißen auch die Geschichtsbücher göttlich und nur der alte angestammte Irrtum der Heiden ist es, welcher sie verhindert, die Wahrheit dieser Geschichtsbücher anzuerkennen; was aber Justin hier im Auge hat, das sind chronologische Fragen über das Zeitalter des Moses u. s. w.[1]). So wird es auch erlaubt sein, das, was Justin von der absoluten Irrtumslosigkeit der hl. Schrift im allgemeinen gesagt hat, auch auf die geschichtlichen Berichte als solche auszudehnen, so daß auch in ihnen ein Fehler oder ein Widerspruch absolut ausgeschlossen bleibt.

Wird man wieder sagen: gewiß alles ist wahr, sehr wahr — aber nur relativ d. h. ganz und gar übereinstimmend mit den Quellen, wie sie ihm zu Gebote standen? Die Quellen sind nach Justin nichtmenschliche Urkunden ‚nicht durch Natur oder Menschenwitz (ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ) vermag der Mensch so große und göttliche Dinge zu zu erkennen', sondern es ist Gott selbst, welcher sie ihm mitteilt[2]).

[1]) Ἄρξομαι τοίνυν ἀπὸ τοῦ πρώτου παρ' ἡμῖν προφήτου τε καὶ νομοθέτου Μωϋσέως, πρότερον τοὺς χρόνους καθ' οὓς γέγονε, μετὰ πάσης ἀξιοπίστου παρ' ὑμῖν μαρτυρίας ἐκθέμενος. Οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν θείων καὶ παρ' ἡμῖν ἱστοριῶν μόνον ταῦτα ἀποδεῖξαι πειρῶμαι, αἷς ὑμεῖς οὐδέπω διὰ τὴν παλαιὰν τῶν προγόνων ὑμῶν πλάνην πιστεύειν βούλεσθε, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ὑμετέρων. Coh. ad Graec. c. 9.

[2]) Über Justin vgl. auch den folgenden Abschnitt über die Chronologen.

23. Freilich lesen wir bei Justin in seinem Dialog auch den Satz: ‚Ihr wisset, daß der hl. Geist [d. h. die Schrift] oft derartige Dinge (τοιαῦτα) in Parabeln und Gleichnissen ausspricht‘[1]); aber hier handelt es sich um Prophetenaussprüche, von welchen er später wieder sagt: ‚Du weißt, daß die Propheten, was sie gesagt und getan, in Parabeln und Vorbilder gehüllt, so daß sie meistens nicht leicht von allen erkannt werden können‘[2]); womit Irenäus übereinstimmt, wenn er sagt: ‚Jede Prophetie ist vor ihrer Erfüllung für die Menschen ein Rätsel‘[3]).

24. ‚Der gesunde Sinn, der die Gefahr nicht sucht, der gewissenhaft ist und die Wahrheit liebt, wird, was Gott in die Gewalt des Menschen gegeben und unserer Erkenntnis unterstellt hat, mit Hingebung erforschen und darin Fortschritte machen . . . Das aber sind die Dinge, welche uns vor Augen liegen und welche klar und unzweideutig mit ebenso vielen Worten (αὐτολεξεὶ) in den göttlichen Schriften ausgesprochen sind‘[4]). Der hl. Irenäus, dem die eben angeführten Worte zugehören, kennt also als Quellen der Erkenntnis, als ‚Norm und Regel‘ der Wahrheit, wie er gleich darauf (II, 28, 1) sagt: die äußeren Dinge, wie sie vor uns da liegen (ipsam veritatem), und die hl. Schrift (in aperto positum de Deo testimonium), ‚die ganze hl. Schrift, die Propheten und Evangelisten, soweit sie offen und unzweideutig sich erklären, so daß sie von allen auf die gleiche Weise gehört werden können‘ (II, 27, 2). Wenn wir dann auch nicht alles verstehen, was in der Schrift sich findet, so dürfen wir doch nicht abgehen von dem, was klar und deutlich darin geschrieben steht, ‚in der überaus richtigen Überzeugung, daß die Schrift vollkommen ist, da sie ja vom Worte Gottes und seinem Geiste gesprochen ist. Ist es ja nicht anders mit den Dingen, welche uns umgeben: wie viel verstehen wir davon nicht! Wer aus uns erklärt das Wachsen des Nils, das Wandern der Zugvögel, Ebbe und Flut, wie die Regengüsse entstehen und Donner und Blitz, und wie die Wolken sich sammeln und die Nebel sich bilden

[1]) Kap. 77 (M. PG. 6, 658).

[2]) Ebda Kap. 90 (M. PG. 6, 690).

[3]) Contra haeres. IV, 26, 1: πᾶσα προφητεία πρὸ τῆς ἐκβάσεως, αἴνιγμά ἐστι καὶ ἀντιλογία τοῖς ἀνθρώποις.

[4]) Irenäus c. haeres. l. II, 27, 1.

und die Winde sich lösen? Viel können wir freilich über alles dies hin und herreden, aber was wahr und gewiß und fest begründet ist, das weiß Gott; und der alles dieses gemacht hat, Gott allein redet die Wahrheit' (II, 28, 2), auch in natürlichen Dingen. Taucht also eine schwierige, dunkle Stelle in der Schrift auf, stellen wir sie Gott anheim; er ist gleich unterrichtet in Sachen der Schrift, wie in den Dingen des natürlichen Wissens; sagt er etwas, gleichviel in welchem Gebiet — **in his omnibus nos quidem loquaces erimus, requirentes causas eorum: qui autem ea facit solus Deus veridicus est.** Sind wir davon fest überzeugt, und ‚gehen wir auf diese Weise vor, so werden wir unseren Glauben bewahren und gefahrlos wandeln, aber auch erkennen, wie kein Widerspruch in der Schrift sich findet'[1]). Den Grund hiefür hat er schon angegeben in der aus II, 28, 2 zitierten Stelle, er wiederholt ihn noch öfters am schärfsten vielleicht IV, 2, 3, wo er ausführt, wie Christus selbst Joh. 5, 46 f. ganz klar zu erkennen gegeben habe: ‚daß die Bücher Mosis Reden von ihm seien; wenn aber die Bücher Moses — so schließt Irenäus weiter — dann sind ohne Zweifel auch die Bücher der übrigen Propheten Reden von ihm, wie wir gezeigt haben'[2]).

Alles dieses bezieht sich auch auf die geschichtlichen Partien der Schrift; es tritt dies klar zutage dort, wo er solche als Worte der Schrift einführt, wie er dieses beispielshalber tut III, 20, 1; da erzählt er die ganze Geschichte des Propheten Jonas, offenbar als historische Tatsache, und davon sagt er dann: **quemadmodum de his Scriptura dicit.** Auf dieselbe Weise verfährt er III, 23, 3 mit dem, was in den ersten Kapiteln der Genesis enthalten ist: **In initio transgressionis Adae, *sicut enarrat Scriptura*, non ipsum maledixit Adam, sed terram in operibus ejus, quemadmodum ex veteribus quidam ait: quoniam quidem transtulit Deus maledictum in terram, ut non perseveraret in homine. Condemnationem autem transgressionis accepit homo taedia et terrenum laborem et manducare**

[1]) Εἰ οὖν καθ' ὃν εἰρήκαμεν τρόπον ἔνια τῶν ζητημάτων ἀναθήσωμεν τῷ θεῷ, καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάξομεν, καὶ ἀκίνδυνοι διαμενοῦμεν, καὶ πᾶσα γραφὴ δεδομένη ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ σύμφωνος ἡμῖν εὑρεθήσεται; II, 28, 3.

[2]) Vgl. auch IV, 9, 1; IV, 33 ff.

panem in sudore vultus sui, et converti in terram etc., und so an vielen andern Orten. Bei einem solchen Verfahren bleibt kein Zweifel, daß Irenäus auch die geschichtlichen Berichte der Bibel als Rede Christi unter die irrtumslosen Wahrheiten einreiht: die Schrift ist eben ‚vollkommen' und jede Stelle (πᾶσα γραφὴ) widerspruchslos d. h. wahr, umsomehr, als er dieses II, 2, 5 auch ausdrücklich ausspricht, wo er sagt: ‚Wem also werden wir mehr Glauben schenken in Bezug auf die Schöpfung der Welt, den oben genannten Ketzern, die so albernes und widersprechendes daher reden, oder den Schülern des Herrn und dem treuen Diener Gottes und Propheten Moses, der uns zuerst die Erschaffung der Welt erzählte, wo er sagt: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde, dann aber auch alles übrige[1]).

25. Soll sich nun dies alles auf die Schrift bloß so im allgemeinen beziehen? Gewiß nicht. Hören wir nur, was er I, 8, 1 gegen die Ketzer sagt: ‚Wohl lehren die Ketzer Dinge, an welche weder die Propheten noch Christus und die Apostel je gedacht; doch damit ihre Erfindung nicht ohne Zeugnis sei, versuchen sie, mit ihr entweder Gleichnisse des Herrn oder Aussprüche der Propheten oder Worte der Apostel in Verbindung zu bringen, aber so, daß sie die Ordnung und Verbindung der Schrift außer acht lassen, und so viel sie können die Teile der Wahrheit trennen (λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας): sie versetzen und verändern die Stellen und verführen auf diese Art viele durch eine schlecht zusammengesetzte Vorspiegelung der göttlichen Weissagungen, die sie ihrer Erdichtung anpassen . . . sie reißen bald da bald dort Worte, Ausdrücke und Gleichnisse heraus und suchen die göttlichen Weissagungen mit ihren Märchen in Verbindung zu setzen' . . . Davon sagt nun Irenäus im folgenden Kap. unter dem 4. Absatz: ‚ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα καὶ τὰς λέξεις καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάσφημον ὑπόθεσιν ταύτην οὐκ

[1]) Cui igitur magis credemus de mundi fabricatione, hisne . . haereticis . ., an discipulis Domini et fideli famulo Dei Moysi et prophetae: qui *et primo* genesim mundi enarravit, dicens: in principio fecit coelum et terram, *et deinceps* reliqua omnia: sed non Dii, neque Angeli.

ἐπιγνώσεται d. h. wer festhält an dem unwandelbaren Kanon der Wahrheit — er meint den Glauben, welchen die Christen in der Taufe annehmen — der wird die gotteslästerische Auslegung (ὑπόθεσιν) der Ketzer als lügenhaft verwerfen, die Worte, Namen und Ausdrücke aber, wie sie wirklich in der Schrift sich finden, für wahr halten; zugleich wird er so eine Norm haben, die Mache der Ketzer zu entlarven: ἓν ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων ἀποδοὺς τῇ ἰδίᾳ τάξει καὶ προσαρμόσας τῷ τῆς ἀληθείας σωματείῳ, γυμνώσει τὸ πλάσμα αὐτῶν (ebenda).

26. Nur unter dieser Voraussetzung, daß die geschichtlichen Partien der Schrift, auch in ihrem Detail, geradeso glaubwürdig sind wie die andern, ist es erklärlich, wie Irenäus dieselben, auch nach ihrer geschichtlichen Seite hin, so ausgiebig benützt und oft und oft aus ganz geringfügigen Nebenumständen seine Argumentation führt. Hören wir nur ein Beispiel dieser Art von Beweisführung; im Anschlusse daran mag das Gesagte unter direkter Bezugnahme auf die charakteristischen Sätze der neueren Exegese eine Überprüfung erfahren. Im fünften Buche seines großen Werkes im fünften Kapitel will Irenäus die künftige Auferstehung und Unverweslichkeit unserer Leiber dartun; die ist ihm Dogma; und mit derselben Überzeugungsfestigkeit möchte er die Wahrheit auch anderen, seinen Gegnern, beibringen; wie fängt er dies nun an? ‚Daß aber — so führt er aus — die Körper lange Zeit fortbestehen, so lange es Gott gefällt: darüber mögen sie, unsere Gegner, die Schriften lesen; dort werden sie finden, wie unsere Vorfahren länger als 700, 800, 900 Jahre gelebt haben; auch ihre Körper erreichten eine solche Fülle der Tage und nahmen Teil am Leben, soweit sie eben Gott wollte am Leben haben. Was werden wir erst von Männern sagen, wie Enoch, der da Gott gefiel und gerade in dem Körper, in dem er Gott gefiel, entrückt ward und die Entrückung der Gerechten vorbildete: oder wie Elias, der da, wie er leibte und lebte, aufgenommen ward und die Aufnahme der Väter weissagte: in keinerlei Weise stand ihr Körper ihrer Versetzung und Himmelfahrt im Wege; durch dieselben Hände, durch welche sie im Anfange gebildet waren, wurden sie jetzt aufgenommen und entrückt; in Adam hatten sich die Hände Gottes daran gewöhnt, ihr Gebilde zusammenzufügen, aufrecht zu halten, zu tragen, hinwegzunehmen und dahin zu setzen, wo es ihnen beliebte. Wohin ward also der erste Mensch

versetzt? Ins Paradies; denn so sagt die Schrift: ‚Und Gott pflanzte das Paradies in Eden gegen Morgen, und dort setzte er den Menschen hinein, den er gebildet hatte‘. Von dort wurde er wieder heraus in diese Welt gestoßen, da er nicht gehorsam war. Deshalb sagen auch die Alten (οἱ πρεσβύτεροι), die noch Apostelschüler waren, diejenigen, welche entrückt worden seien, seien dahin (ins Paradies) entrückt worden; und dort blieben sie bis zum Ende der Welt, einleitend die Unverweslichkeit. Sollte aber jemand es für unmöglich halten, daß Menschen so lange unverweslich fortbestehen, und der Meinung sein, Elias sei nicht mit seinem Leibe hinaufgenommen worden, da dieser im feurigen Wagen verzehrt worden sei, so erwäge er, wie Jonas ins Meer geworfen und vom Fisch verschlungen ward, auf Gottes Befehl aber unverletzt wieder ans Land herausgeworfen wurde; wie auch Ananias, Azarias und Misael, als man sie in den siebenfach geheizten Feuerofen geworfen, keinerlei Schaden erlitten noch auch nur Brandgeruch an sich trugen. Was Wunder also, wenn die Hand Gottes, welche ihnen beistand und an ihnen unerhörtes . . . gewirkt hat, auch in jenen, die hinüber genommen wurden, etwas vollzog, was unsere Erwartung übersteigt?‘

Leute wie Lagrange würden über diese Beweisführung sich ihre eigenen Gedanken machen und sagen: ‚Aber Irenäus scheint gar dafür einzutreten, daß alle diese Geschichten bis ins kleinste wahr seien, alles was von dem hohen Alter der Patriarchen in der Schrift erzählt wird, von der Himmelfahrt des Elias und dem feurigen Wagen, in dem sie geschehen, von dem seltsamen Aufenthalte des Propheten Jonas im Bauche des Fisches. Wie naiv erzählt er uns IV, 21, 3 die Geschichte vom Patriarchen Jakob mit ihren sonderbaren Umständen, IV, 31, 1 die fabelhafte Episode von der Verwandlung der Frau des Lot in eine Salzsäule u. s. f. und meint gar noch IV, 25, 2 mit solchem Kleinkram wolle die Schrift uns Glaubenswahrheiten klar dartun (clare manifestante Scriptura); er ahnt gar nicht, wie wenig wahrhafter Geschichte in der Bibel bis herab auf Abraham zu finden sei: Die sechs Tage der Schöpfung sind doch nur historischer Schein; der Apfel und die Schlange Legende; Kain und Abel Märchen; die Himmelfahrt Enochs Sage; die Arche Noes und die Sündflut, in ihren Einzelheiten unverbürgte Tradition; der Turm von Babel, Sodoma und Gomorrha, die Frau des Loth, lauter mythologische Auffassungen, wie sie das dichtende Volk bewahrt

hat, und das Alter der Patriarchen — s'il importe peu au point de vue religieux que ce soit la terre qui tourne autour du soleil ou le soleil qui tourne autour de la terre, il n'importe pas davantage . . à ce même point de vue que les patriarches antédiluviens, auxquels la Bible attribue une existence de plusieurs siècles, soient des personnages strictement historiques ou la personnification, sous les traits d'une sorte de héros eponymes d'une tribu ou d'une race'[1]). — Auf dies alles hat Irenäus nur die eine Antwort: ‚Der Geist Gottes weilte von Anbeginn in allen Anordnungen Gottes unter den Menschen; nicht etwa nur die Zukunft verkündete er, er unterrichtet uns über das Gegenwärtige und auch die Vergangenheit erzählt er uns' (IV, 33, 1) und ‚die Propheten sind Gesandte Gottes und keine Lügenknechte (servi mendaces) IV, 34, 2.

‚Aber doch Menschen', würde einer vielleicht einwenden. ‚Es war ja nicht immer Gott selbst, welcher unmittelbar seinen Propheten eingegeben hat, was sie niederschreiben sollten[2]), er führte sie zu den Quellen, leitete sie an, dieselben zu benützen und abzuschreiben; gröbere Irrtümer verhütete er, im übrigen überließ er sie ihren Quellendokumenten und der Zeitrichtung'. — ‚Wir aber sagen — so läßt sich hingegen Irenäus vernehmen IV, 35, 1 — sehr unvernünftig ist es, den Vater des Alls in eine solche Verlegenheit zu versetzen, als wenn er keine Werkzeuge zu Handen gehabt hätte, durch welche er seine Dinge rein und lauter hätte verkünden können'; oder ‚wie konnte je die Vollkommenheit mit der Unvollkommenheit, die Erkenntnis mit der Unwissenheit, die Wahrheit mit dem Irrtum, das Licht mit dem Schatten in einem und demselben sich zusammen finden; ganz unmöglich war eine solche Vermischung in den Propheten; hatten sie doch von einem Gott das Wort des Herrn, welches sie verkündeten' (IV, 35, 2). Was wäre aber jene famose ‚relative Wahrheit' schließlich anderes als eine solche Vermischung von Wahrheit und Irrtum, von Licht und Schatten, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit?

---

[1]) Revue du Clergé Français [1905] t. XLI p. 520; vgl. auch wie P. Delattre dieses Verfahren drastisch beleuchtet a. a. O. S. 269 f.

[2]) L'inspiration n'imprimait rien de tout fait dans l'esprit, pas même les pensées. Lagrange, la méthode histor. p. 80.

27. Hören wir noch, wie der Heilige von der gnostischen Textes- und Quellenunterscheidung urteilt; es ist dies für uns nicht ohne Belang; würde ja eine ähnliche Unterscheidung die notwendige Folge sein von jeder unserer neueren Theorien. Da wir eben nach dieser nur relative Wahrheit haben, so wäre für die einzelnen Stücke der Grad der Wahrheit zu bestimmen; da die biblische Geschichte nicht gleichmäßig Anspruch auf geschichtliche Wahrheit erhebt, so wäre für jedes Buch und oft auch für einzelne Abschnitte die literarische Art hervorzuheben, in welcher es geschrieben; es wäre genau zu untersuchen und zu definieren, wo wir Zitationen, wenn auch versteckt, vor uns haben, wo der Verfasser für seine Schrift die volle Garantie leistet, wo nicht.

Die Versuche, die hierin anzustellen wären, dürften etwa ein ähnliches Bild geben, wie es uns der Bischof von Lyon von den Bemühungen der Gnostiker seiner Zeit zeichnet: ‚Diese sagen (nämlich) manches in der Schrift sei vom höchsten Wesen (a summitate) mitgeteilt, anderes von einem Mittelwesen . ., vieles aber vom Weltschöpfer, von dem auch die Propheten gesendet worden sind‘ (IV, 35, 1); und im 4. Absatz desselben Kapitels fährt er über denselben Gegenstand sprechend fort: ‚so sagen sie zwar, einiges sei vom obersten Wesen (a principalitate) gesprochen; welches aber dieses sei, darüber sind sie nicht einig, sondern ein jeder gibt eine andere Antwort darüber; willst du dich davon überzeugen, so frage nur einmal die Gescheidtesten unter ihnen einzeln über irgend eine Stelle, und du wirst finden, wie der erste dieselbe dem Propator, d. i. dem Bythus, der nächste dem Anfange aller Dinge, d. i. dem Eingeborenen, ein dritter dem Vater aller Dinge, d. i. dem Worte zuschreibt; wieder einer wird sagen, sie sei von einem der Äonen im Pleroma, andere, es sei von Christus, andere, es sei vom Erlöser . . . So verschieden sind ihre Ansichten über Eines, und so gehen ihre Meinungen über dieselben Schriften auseinander; und beim Lesen einer und derselben Stelle verziehen alle die Augenbrauen, schütteln die Köpfe . . . und meinen schließlich, Schweigen sei die wichtigste Sache bei den Weisen‘. Zwei Ratschläge nun sind es, welche Irenäus im Anschlusse an dieses Wirrsal sich drängender Ansichten uns gibt: Lassen wir sie erst einmal selbst mit einander übereinkommen; denn einstweilen besorgen sie das Geschäft der Widerlegung sich selbst gegenseitig; ‚wenn sie aber dann einmal unter einander übereingekommen sind, dann sollen sie auch von uns widerlegt werden‘. Der andere Rat ist absolut,

und gibt uns wieder die tiefinnerste Gesinnung des Heiligen zu erkennen: **Nos autem unum et solum verum Deum doctorem sequentes, et regulam veritatis habentes ejus sermones, de iisdem semper eadem dicimus omnes.**

28. Wir haben bisher schon einige Male in unserer Beweisführung folgenden Weg eingeschlagen: Der hl. Irenäus z. B. behandelt die biblischen Erzählungen als Geschichte, und setzt sie als solche auf dieselbe Stufe der Wahrheit wie die übrige Offenbarung Gottes. Also haben diese auch als Geschichte Teil an der absoluten Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Schrift. Da drängt sich nun der Gedanke auf: so lasset uns denn einmal zusehen, wie der Heilige die Parabeln behandelt, wenn er sie zitiert; ob er sie nicht etwa auch unter die gleichen Voraussetzungen bringt wie die Geschichte, welche er aus der Bibel erzählt? Solch ein Fall findet sich IV, 2, 3 f., und richtig erzählt er uns dort die Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus aus Lc. 16 und behandelt sie ganz ebenso wie sonst die geschichtlichen Erzählungen. Also, so scheint es, ist unsere ganze Argumentation von dieser Seite wenigstens hinfällig und eitel? — Oder Irenäus betrachtet eben diese Parabel auch als wahrhafte Geschichte, wie dies viele mit ihm bis herein in unsere Zeit getan haben. Und daß er dieses letztere getan, geht evident aus dem folgenden Absatz hervor, welcher beginnt: **non autem fabulam retulit nobis pauperis et divitis** — wahrhafte Geschichte erzählte er uns so historisch wahr, daß er als Warnung daran knüpft: **ne ergo in eandem poenam cum his veniamus finem eorum ostendit Dominus, simul significans, quod obedientes Moysi et prophetis crederent in . . Dei filium**[1]).

29. ‚Die Propheten haben wir zu Zeugen dessen, was wir glauben und einsehen, so erklärt ein anderer Zeitgenosse des hl. Irenäus, der redegewandte Athenagoras[2]); und diese haben unter dem Einfluß des hl. Geistes gesprochen, der sich ihrer bediente, gleich wie der Flötenspieler sich seiner Flöte bedient‘. Zunächst dürfen wir freilich die Bedeutung dieses Zeugnisses für unsere Frage nicht übertreiben; wenn aber Athenagoras es den Heiden zum Vorwurf machen

[1]) Vgl. hiezu auch Tertullian de anima c. 7 coll. 9 gegen Ende.

[2]) **Legatio pro Christianis** c. 7, coll. c. 9: οἳ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν.

konnte, daß sie ihren Dichtern zwar glauben, wenn sie glorreiches von ihren Göttern berichten, nicht aber wenn sie das Grab derselben aufzeigen, und als Grundsatz aufstellt: τίς γὰρ τοῖς μὲν πιστεύειν λόγος, τοῖς δὲ ἀπιστεύειν — was ist das für eine Art, in den einen Erzählungen ihnen Glauben zu schenken, in den andern ihnen zu mißtrauen, so dürfen wir dieses Wort des Philosophen auch für die absolute Glaubwürdigkeit der hl. Schrift in Anspruch nehmen, auch was ihre geschichtlichen Berichte angeht; und dies umso mehr als er auf der andern Seite auch den Herodot, einen der Hauptgewährsmänner für die Heiden einen Fabeldichter (μυθοποιός) nennt, dem man keinen Glauben schenken könne (c. 28), und im Gegensatz zu ihm, dem Geschichtsschreiber, und andern heidnischen Schriftstellern die hl. Bücher als wahrhafte Zeugen hervorkehrt — ἴστε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἃ δὲ τοῖς προφήταις ἐκπεφώνηται μηνύειν (c. 24) — und das bei einer Gelegenheit, wo er die Stelle Gen. 6, 2—4 interpretiert, welche uns rein geschichtlich die Entstehung der Giganten aus der Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen erzählt. Dabei kann es uns gleichgültig sein, ob er in seiner Auffassung der Stelle das Rechte getroffen oder nicht; für uns genügt es, daß er am Prinzip festgehalten hat, dem Christen seien die Propheten wegen der Inspiration auch untrügliche Zeugen für solche geschichtliche Dinge.

‚Lieben wir auch die Propheten', so schließen wir diesen Abschnitt mit den Worten des hl. Ignatius[1]); wie aber werden wir sie lieben, wenn wir sie als Märchendichter (μυθοποιοὺς, wie Athenagoras den Herodot verächtlich nennt), ihre Erzählungen aber, um an ein Wort des hl. Irenäus zurückzuerinnern, als γραῶν μύθους, als Altweibergeschichten erachten, wie dieses unsere modernen Exegeten so gerne tun möchten.

3. Die Chronologen.

30. Das Christentum war kaum an die heidnische Welt herangetreten, willens alles sich zu unterwerfen, als auch die Heiden schon fertig und bereit waren mit einer Entschuldigung oder Gegenrede: man dürfe nicht von der Religion seiner Väter abgehen, um sich einer so

[1]) Ep. ad Philad. 5, 2.

neuen Lehre zu überantworten, wie die von Christus sei; ,wir würden gottlos handeln, wenn wir die uns von den Vätern überkommenen Gebräuche preisgäben', heißt diese Ausflucht der Ungläubigen schon in den klementinischen Homilien[1]).

Zudem fanden die Boten des Evangeliums Christi in ihren heidnischen Gegnern eine hochentwickelte Neigung und Vorliebe für althergebrachte religiöse Kulte; in Ermangelung besserer Gründe und Empfehlung, sollte ihnen das Alter und die Tradition selbst Beweis für die Wahrheit sein und Autorität, ehrfurchtgebietend genug, um sie der neuen, sich aufdrängenden Religion entgegenzusetzen und dieselbe als baren Unsinn kurzer Hand und ohne weitere Prüfung abzuweisen. ,Neulich erst vor kurzem ist eure Lehre aufgetaucht', so hören wir die Heiden bei Theophilus in seinem Schreiben an Autolykus III, 4 argumentieren, ,und zum Beweise ihrer Wahrheit könnt ihr nichts vorbringen und was ihr uns bringt, ist eitel Torheit'. Ganz ebenso hören wir den Heiden bei Minutius Felix sprechen: ,Wie viel verehrungswürdiger ist es und besser, als Unterpfand der Wahrheit den Gebrauch der Vorfahren hinzunehmen, die ererbten religiösen Übungen zu pflegen, die Götter anzubeten, die dich deine Eltern früher fürchten als genauer kennen gelehrt haben, und nicht über die Gottheiten abzusprechen, sondern den Ahnen hierin zu glauben, die, da die Welt noch in ihren Anfängen war, verdienten, die Götter sich geneigt zu sehen oder sie zu Königen zu haben . . . antiquitas — so schließt er den Gedanken ab — caeremoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit, quantum adstruxerit vetustatis[2]). Ja er geht soweit, daß er es den Christen als Verbrechen und Vermessenheit auslegt, gegen diesen Götterkult anzustürmen. ,Die Heiden machen es uns zum Vorwurf — so weiß es noch Eusebius — daß wir (Christen) als Verräter der vaterländischen Götter dastehen und verübeln es uns gar sehr, daß wir die Lehre

[1]) Hom. 11 c. 13; vgl. auch hom. 4 c. 8 u. 11; ferner (Ps.-Justin coh. ad Gr. c. 11; Klemens Alex. coh. ad gent. c. 10; Origenes c. Cels. V c. 28; Tertullian ad nation. I c. 10; Apolog. c. 19, wo er den Heiden sagt: apud vos quoque religionis est instar fidem de temporibus adserere; Arnobius adv. gentes II c. 66; Eusebius praep. ev. I, 2.

[2]) Oktavius c. 6 ff.

der Hebräer angenommen und so das ausländische dem griechischen vorgezogen hätten'[1]).

Etwas Gewicht lag in dieser Argumentation der Heiden; Tertullian brachte dasselbe Argument für die Wahrheit der christlichen Religion, wenn er sagt: **Posterior nostra res non est, imo** ***omnibus prior est: hoc erit testimonium veritatis,*** **ubique occupantis principatum**[2]). Aber abgesehen davon, daß Tertullian gegen die Ketzer ankämpfend, denselben einen weiteren, weit wirksameren Grund zugleich entgegenhalten konnte, den er einmal in den Ausruf kleidete: **O Christe, patientissime Domine, qui tot annis interversionem praedicationis tuae sustinuisti, donec scilicet tibi Marcion subveniret**[3]) — sich also berufen konnte auf den beständigen Beistand Christi, der seine Kirche allezeit vor Irrtum bewahrte: hatte man gegen die Heiden zwei Hauptgründe, welche ihren Einwand entnervten. Erstens waren ihre religiösen Übungen in sich auf den ersten Blick hin töricht und gottlos, und mit Recht hält Ambrosius den Römern, welche die Rechte des Alters in ähnlichem Sinne reklamierten, entgegen: **Erubescat senectus, quae emendare non potest; non annorum canities est laudata (Sap. 4, 9), sed morum; nullus pudor est ad meliora transire**[4]); zweitens aber waren ihre vielgerühmten Kulte, so alt sie sich auch einschätzen mochten, doch nicht zurückzuführen auf den Anfang; sie waren nicht, wie Tertullian sagt, ***omnibus prior*** und wurden zudem bei weitem übertroffen gerade von jener Religion, welche sie verachteten, die da ihren Anfang und ihre Wurzel hatte in den heiligen Büchern der Juden, deren hohes Alter sämtliche

[1]) Dem. ev. I, 1 (M. PG. 22, 21 B). Ganz ebenso Laktantius div. instit. l. II. c. 7 (M. PL. 6, 285): ,hae sunt religiones, quas sibi a majoribus suis traditas pertinacissime tueri ac defendere perseverant, nec considerant, quales sint, sed ex hoc probatas atque veras esse confidunt, quod eas veteres tradiderunt tantaque est auctoritas vetustatis, ut inquirere in eam scelus esse dicatur'.

[2]) De praescr. haeret. c. 35, wozu man vgl. adv. Marc. IV, 5 (M. PL. 2, 366 C); l. adv. Praxeam c. 2 (M. PL. 2, 157 B).

[3]) Adv. Marc. I c. 20 (M. PL. 2, 268 B), wozu auch vgl. de praescr. c. 29.

[4]) Ep. 18, 7 (M. PL. 16, 973 f.); aber auch alle eben zitierten z. B. (Ps.-) Justin coh. ad Gr. c. 8; Minutius Felix Oct. c. 20 ff.; Arnob. a. a. O. II, 69. 71.

religiösen Erfindungen der Griechen und Barbaren weit übertraf[1]). Die Heiden bedachten eben nicht, was ihnen Justin (coh. ad Gr. c. 38) schon entgegenhielt: ‚daß das Wort Gottes, Christus, den sie verachteten, gerade deshalb Mensch geworden war, um uns die Religion der alten Väter (τῶν ἀρχαίων προγόνων) wieder ins Gedächtnis zu rufen, nachdem ihre Nachkommen dieselbe verlassen und sich durch die Einflüsterungen des Teufels zur Verehrung von Göttern haben verführen lassen, die keine sind‘.

Dieser zweite Grund nun war wenigstens in Rücksicht auf den Gegner, der zu bekämpfen war (*ad hominem*), der ausschlaggebende und entscheidende; die Verteidiger des christlichen Glaubens hatten dieses wohl erfaßt, und darum sehen wir sie fast ausnahmslos bemüht, mitunter recht langatmige Zeitrechnungen sowohl für die Geschichte der Offenbarung wie für die religiöse Entwickelung und Geschichte der anderen Völker, soweit sie in Frage kamen, aufzustellen, um sie zu vergleichen, mit andern Worten, wir sehen sie Chronographen oder Chronologen werden[2]).

31. ‚Was nun die Zeitläufte angeht‘, so spricht Theophilus zu seinem heidnischen Freunde (III, 16), ‚so will ich auch diese mit Gottes Hilfe dir darlegen, auf daß du erkennen mögest, wie unsere Lehre weder neu noch mit Fabeln ausgeschmückt, sondern älter und wahrer ist als alle eure Dichter und Schriftsteller, die nur ins Blaue hinein (ἐπ' ἀδήλῳ) geschrieben haben‘. Ähnliche chronologische Erörterungen aber finden wir auch schon bei (Ps.)-Justin in der Mahnrede an die Griechen cc. 9. 12, besonders wieder c. 35; dann bei seinem

[1]) Adhuc mihi proficit antiquitas praestructa divinae litteraturae, quo facile credatur thesaurum eam fuisse posteriori cuique sapientiae ... Quis poëtarum, quis sophistarum, qui non de prophetarum fonte potaverit? Tertull. apologet. c. 47, wozu vgl. de testim. animae c. 5 (M. PL. 1, 617 A). Andere wie Eusebius gehen noch weiter und wollen sogar beweisen, daß Christus die alte vor Moses bestehende Ordnung wiedereingeführt habe, nach welcher Abraham und seine Vorfahren gelebt hätten, so z. B. demonstr. evangel. I, 5 (M. PG. 22, 44).

[2]) Die Kampfesweise war nicht neu, auch die Juden, welche apologetisch gegen die Heiden hervortraten, schlugen denselben Weg ein, so Josephus und Philo, wie man aus ihren Schriften und den Zitaten der kirchlichen Schriftsteller ersieht; vgl. z. B. Theophil. ad Autol. III, 23: Klemens Alex. Strom. I, 15 (M. PG. 8, 782); I, 21 (M. PG. 8, 878) Eusebius praepar. ev. X, 12 (M. PG. 21, 834 A).

Schüler Tatian or. adv. Graec. c. 31 ff. und mit fast zu behaglicher Breite bei Theophilus dem Antiochener in seinem dritten Buche an Autolykus, sowie bei Klemens dem Alexandriner I Strom., besonders c. 21; kürzere, mehr skizzenhafte oder fragmentarische Ausführungen sind uns erhalten bei Tertullian apolog. c. 19 f., und Hippolytus Philos. X, 30 f. Schließlich sehen wir die Chronographie von Julius Afrikanus und Eusebius zu einer eigenen Wissenschaft erhoben und ausgebildet: diese waren es, welche, obwohl sie die Voraussetzungen der Apologeten teilten, die in der heiligen Geschichte das sichere Kriterium auch für die Geschichtlichkeit der profanen Quellenangaben erblickten[1]), dieselbe bereits nicht mehr nur so nebenher behandelten, sondern ihr als Selbstzweck eigene große Werke (χρονογραφίαι) widmeten, die dann die christliche Geschichtsschreibung einleiten und begründen sollten.

Aber auch später noch finden wir diese Waffe nicht aus der Hand gelegt; so sehen wir beispielshalber Cyrillus Alex. sie wieder anwenden gegen den Apostaten Julian, als dieser die alten Einwürfe und Schmähungen der Heiden gegen die Christen wieder aufgriff[2]); ebenso hören wir Theodoret sie gebrauchen, um den Vorurteilen entgegenzutreten, welche die Heiden noch immer gegen die christliche Religion in sich nährten[3]).

32. Man fragt nun vielleicht: aber was haben diese Zeitvergleichungen mit unserer Frage zu tun? — Viel, meine ich; sehr viel. Denn einmal ist es die Wahrheit, um welche diese Väter und Schriftsteller sich kümmern: etwas was die Heiden für wahr hielten, durch ein anderes, was nach ihrer Überzeugung bei weitem mehr Anspruch auf Wahrheit hat, zu entkräften und zu ersetzen. Dabei tritt aber ferner einander gegenüber heidnische Religion und christliche Religion, beide jedoch nicht zunächst, wie sie sich gaben in den Tagen des Streites selbst, sondern vielmehr wie sie niedergelegt waren und gegründet in den Büchern, welche auf beiden Seiten als altehrwürdig oder auch als heilig und göttlich verehrt wurden. So sehen wir auf der einen Seite die Werke Homers und Hesiods, sowie die Schriften der Philosophen,

[1]) O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. II. Bd. S. 222; und als Beleg z. B. Jul. Afrikanus II. Chron. XIII, 1 (M. PG. 10, 73 B).

[2]) Contra Jul. l. I (M. PG. 76, 511).

[3]) Graec. affect. cur. II.

auf der andern Seite aber die Bücher Moses' und der Propheten in den Vergleich treten, und diese letzteren sehen wir aus demselben als wahr anerkannt hervorgehen, jene als Fabeln gebrandmarkt.

Klar kommt dieses zum Ausdruck bei (Ps.-)Justin, wenn er in der coh. ad Gr. erklärt: ‚So müßt ihr nun, ihr Griechen, (auch) aus fremdländischer d. i. nicht jüdischer Geschichtsforschung zur Überzeugung kommen, wie Moses und die übrigen Propheten jenen, welche bei euch für weise gelten, im Alter weit, weit den Rang ablaufen, und es wäre jetzt für euch an der Zeit, von dem altererbten Irrtum eurer Vorfahren abzulassen, euch mit den göttlichen Erzählungen der Propheten zu beschäftigen und aus diesen die wahre Religion kennen zu lernen; freilich werdet ihr hier nicht künstlich ausgearbeitete Reden finden noch Leute, welche sich auf kunstreiches Beschwätzen verstehen[1]) — dies ist die Sache jener welche diebisch mit der Wahrheit verfahren; wohl aber werdet ihr Männer antreffen, welche Namen und Reden schlicht und recht setzen und das verkünden, was der in ihnen wohnende heilige Geist allen Freunden wahrer Gottesverehrung durch ihren Mund verkünden wollte' (K. 35).

‚Allzu neu und gar zu jung, glaubst du, seien unsere Schriften, so redet Theophilus seinen Freund an (III, 1), und darum hältst

[1]) Man beachte hier, in welchem Gegensatz dieser Schriftsteller zu den Ausführungen Hummelauers steht; dieser weiß uns zu erzählen, wie ‚bei den alten Griechen die Geschichte den Künsten beigezählt und der Obsorge einer Muse anbefohlen ward', und wie so ‚der Geschichtsschreiber des Altertums immer zu gutem Teil Dichter gewesen' (Exegetisches 2c. S. 14 f.). ‚Dieser literarischen Art gehört die Geschichte des Volkes Israel an', so sagt er dann S. 16 ausdrücklich. — Aber nicht bloß mit diesem Schriftsteller tritt Hummelauer in Widerspruch, vielmehr so ziemlich mit allen; sie alle machen uns oft genug mit ausdrücklichen Worten darauf aufmerksam, welch ein Gegensatz sei zwischen den künstlerisch und fein ausgeführten Buchwerken der Heiden und der schmucklosen, schlichten, einfältigen Weise jüdischer Geschichtsschreibung; Belege werden uns auf unserem Wege durch die altchristliche Literatur in Fülle begegnen; z. B. Theophil ad Aut. II, 8. 12 (vgl. hiezu S. 86); Tatian or. adv. Gr. c. 29 (s. weiter unten S. 100); Tertullian de spectac. c. 29 (s. unten S. 107); die Sache ist übrigens zu sehr bekannt, um sich dabei länger aufzuhalten. Dieselbe Wahrnehmung hatte auch schon Flavius Joseph gemacht und hervorgehoben c. App. I, 5.

du die Lehren der Wahrheit für eitel Trug; so will ich denn mit der Hilfe Gottes den Versuch machen, dir das hohe Alter unserer Schriften bis hinauf zu ihren ersten Anfängen vorzuführen‘. Und nachdem er seine Chronologien auseinandergesetzt, schließt er (III, 29) mit dem Hinweise ab: ‚Aus dem, was wir über Zeitrechnung und auch sonst gesagt, kannst du das hohe Alter unserer prophetischen Bücher und die Göttlichkeit unserer Lehre erkennen; gewiß nicht neu ist diese Lehre noch sind unsere Bücher, wie einige meinen, voll Fabeln und Lügen, sondern sie sind weitaus die ältesten und zuverlässigsten‘.

‚Angeekelt von den Albernheiten und Schändlichkeiten der Heiden, so erzählt uns Tatian von sich, machte ich mich auf die Suche nach der Wahrheit und traf von ungefähr auf barbarische (nicht griechische) Bücher, weit älter als daß sie mit der Lehre der Griechen, allzu göttlich als daß sie mit ihren Irrtümern verglichen werden könnten‘[1]). — Klemens endlich der Alexandriner schließt eine chronologische Betrachtung, in welche er griechische und ägyptische Philosophen gezogen hatte, mit den Worten ab: ‚Weit älter als alle diese ist das Geschlecht der Juden, und daß die Philosopie, wie sie in ihren Büchern niedergelegt ist, vor der griechischen ihren Anfang genommen, das hat Philo reichlich gezeigt‘[2]). — Primam *instrumentis istis* — Tertullian, dem diese Worte angehören, meint die hl. Bücher der Juden — auctoritatem summa antiquitas vindicat‘[3]).

33. So ist es ganz klar, daß diese Väter und Schriftsteller immerdar das Alter gerade der hl. Bücher hervorkehren und ihre Wahrheit und Zuverlässigkeit den Irrtümern der heidnischen Lehren und Schriften gegenüber hervorheben und beweisen wollen. Aber auch so wäre noch nicht recht viel für unsere Frage gewonnen. Die heilige Schrift kann inspiriert und wahr sein, so meinen die neueren Exegeten, mit welchen wir es zu tun haben, ohne die Irrtumslosigkeit der heiligen Geschichte garantieren zu wollen. Es bleibt also noch übrig, zuzusehen, ob diese Chronologen nicht etwa die heilige Schrift auch ihrer geschichtlichen Seite nach betrachen und ihr gerade in dieser jene Wahrheit zuerkennen, welche sie den heidnischen Schriftwerken gegenüber so sehr betonen; dies aber läßt sich unschwer dartun.

---

[1]) A. a. O. c. 29.
[2]) Strom. I, 15.
[3]) Apolog. c. 19.

1. Theophilus von Antiochia.

34. Theophilus — um mit ihm zu beginnen — geht in in seinem zweiten Buche an Autolykus ganz darin auf, die Göttermythen und -legenden zu sammeln und vorzuführen, und ihnen dann die Schöpfungsgeschichte der Genesis entgegenzuhalten, von der er dann sagt: ‚Kein Sterblicher ist im Stande, die ganze Auslegung und Anordnung dieser sechstägigen Schöpfung, wie sie es verdiente, darzustellen, wenn er gleich zehntausend Zungen hätte . . . Wohl haben es schon viele Schriftsteller nachgeahmt und hievon eine Darstellung zu geben versucht; aber sie vermochten, obgleich sie daraus (aus dem biblischen Bericht) Hilfsmittel zur Erklärung der Weltschöpfung und der Natur des Menschen holten, nicht einmal eine geringe Spur der Wahrheit zu eröffnen. Was aber die Philosophen, Geschichtsschreiber und Dichter gesagt haben, das scheint zwar einigen Glauben zu verdienen, weil es mit dem Reize der Rede ausgestattet ist; daß aber ihre Darstellung doch töricht und sinnlos ist, ergibt sich daraus, daß die Menge des Blödsinns bei ihnen groß ist, Wahrheit aber sich auch kein Quintchen bei ihnen vorfindet; denn wenn es scheint, daß sie irgend eine Wahrheit ausgesprochen haben, so ist sie mit Irrtum vermischt‘ (II, 12). Wenn nun Theophilus sagt, deshalb sei den Erfindungen der heidnischen Geschichtsschreiber nicht zu glauben, weil sich bei ihnen neben Wahrheit auch Irrtum finde, weil diese bei ihnen mit Irrtum vermischt sei, so kann kein Zweifel sein, in jenen Büchern der heiligen Schrift, welche er dieser heidnischen Geschichte gegenüberstellt, kann sich kein Irrtum eingeschlichen haben.

Auf die gleiche Weise reiht Theophilus dann an die Schöpfungsgeschichte die Erzählungen vom Paradiese und vom Sündenfalle; und für die Wahrheit des hier Erzählten beruft er sich auch auf das, was wir in der Ordnung der Natur wahrnehmen (II, 23); es folgen die Geschichten von Kain und Abel, den verschiedenen Stammtafeln, der Sündflut, vom Turmbau und der Sprachenverwirrung u. s. w., ganz wie er im dritten Buche in gleicher Absicht die Geschichte des Volkes Israels vorführt (K. 9 ff.). Dann schließt er seinen historischen Exkurs mit den Worten ab: ‚Wer also von den (heidnischen) Weisen, Dichtern und Geschichtschreibern konnte hierin die Wahrheit reden, da sie weit später lebten? Hätten sie ja alles, auch die Ereignisse vor der Sündflut

erwähnen müssen und über das Entstehen der Welt, über die Schöpfung des Menschen und über die nachherigen Begebenheiten hätten diese ... Schriftsteller genau sprechen müssen, wenn anders sie von einem göttlichen und reinen Geist erleuchtet, gesprochen und in ihren Reden die Wahrheit verkündet hätten: es hätte sich für sie geschickt, nicht bloß die Vergangenheit oder Gegenwart, sondern auch das künftige Schicksal der Welt zu verkünden. So zeigt es sich, daß alle Übrigen — selbstverständlich in jenen Dingen, von welchen er gesprochen — im Irrtum geschwebt, die Christen allein aber die Wahrheit erkannt haben, denn wir werden vom hl. Geiste belehrt, der in den Propheten geredet hat' II, 33.

35. Was Theophilus von Geschichtschreibern, die, ich will nicht sagen unwahres, nein schon bloß Unsicheres und Ungewisses erzählen, hält, das eröffnet er uns im 2. Kapitel des 3. Buches: ,Die Geschichtsschreiber mußten das, was sie behaupten, entweder selbst gesehen, oder von jenen, welche es gesehen haben, genau vernommen haben; die Unsicheres niederschreiben, fechten sozusagen mit der Luft. Was sollte es dem Homer nützen, den trojanischen Krieg zu schreiben und viele in Irrtum zu führen; was dem Hesiod, die Genealogie seiner vermeintlichen Götter zu verfassen? .. Was haben sie Wahres geredet? Was nützten dem Euripides, dem Sophokles und den übrigen Tragödiendichtern ihre Tragödien? Was dem Maeander, Aristophanes und den übrigen Komikern ihre Komödien? Was dem Herodot oder Thukydides ihre Geschichten? .. Diese Alle strebten nach eitlem und leerem Ruhme und erkannten weder selbst die Wahrheit, noch feuerten sie andere zur Wahrheit an' III, 2. 3.

Im Gegensatze dazu sagt er dann Kap. 17: ,Man muß also lieber ein Schüler der göttlichen Lehre sein, weil man, wie selbst Plato gesteht, die Wahrheit nicht anders recht erkennen kann, wenn sie nicht Gott durch sein Gesetz lehrt. Oder haben nicht auch Dichter wie Homer, Hesiod und Orpheus gesagt, sie seien von der göttlichen Vorsehung unterrichtet worden? ... Um wie viel mehr werden also wir die Wahrheit erkennen, die wir sie von den heiligen Propheten kennen lernen, welche im Besitze des Geistes Gottes waren. So haben alle Propheten in Übereinstimmung mit einander gesprochen und die künftigen Ereignisse der ganzen Welt vorhergesagt; und die Erfüllung dieser vorhergesagten und bereits geschehenen Dinge kann lernbegierigen oder vielmehr nach Wahrheit strebenden Menschen dartun, daß auch

Alles wahr sei, was sie über die vor der Sündflut verlaufenen Zeitläufte und Verhältnisse berichtet haben, wie es nämlich mit der Jahresfolge von dem Ursprung der Welt bis auf unsere Zeit stehe; zugleich zeigt es sich, daß die (heidnischen) Geschichtsschreiber (auch Thukydides, Herodot) nur törichte Lügen vorgetragen haben, und ihre Reden unwahr sind'[1]).

Man könnte vielleicht auf den Gedanken kommen, sie seien unwahr in Bezug auf die Erkenntnis Gottes und seines Gesetzes; so wollen wir an ein paar Beispielen sehen, wie dies Theophilus gemeint. Plato z. B. ist unwahr. Wieso? Hören wir! ‚Nachdem er angeführt, daß eine Sündflut gewesen sei, sagte er, sie hätte nicht die ganze Erde, sondern nur die Ebenen getroffen und diejenigen, welche sich auf die höchsten Berge geflüchtet hätten, seien gerettet worden. Einige erzählen, es habe damals Deukalion und Pyrrha gelebt und diese seien in einer Arche erhalten worden; Deukalion aber sei aus der Arche herausgekommen, habe Steine hinter sich geworfen und aus diesen seien Menschen entstanden . . . Wieder andere sagen, Clymenus habe zur Zeit der zweiten Sündflut gelebt' (III, 18). Das ist doch wohl die reinste Geschichte, um welche es sich hier dreht. Davon sagt nun Theophilus: ‚Aus dem Angeführten geht klar hervor, daß diejenigen, welche solches Zeug aufgezeichnet haben, elende und gottentfremdete und törichte Menschen gewesen sind; unser Prophet aber und Diener Gottes, Moses, gab in der Erzählung von

[1]) In einer ähnlichen Gegenüberstellung biblischer Geschichte gegen die profanen Geschichtsschreiber, sagt Theophilus III, 26 wieder: ‚Aus dem Gesagten kann man ersehen, daß unsere hl. Schriften älter und wahrer sind als die griechischen, ägyptischen und alle andern Geschichtsschreiber; denn Herodot, Thucydides und Xenophon und die meisten anderen aus ihnen, sie alle begannen ihre Geschichte von der Regierung des Cyrus und Darius, indem sie von den alten und frühesten Zeiten nichts Richtiges angeben konnten'. Ebenso spricht sich der Jude Joseph in seinem ersten Buche gegen Appion (c. 3) aus, wo er von Thucydides z. B. sagt: *in multis etiam Thucydides tamquam fallax accusatur, licet scrupulosissimam secundum se historiam conscripsisse videatur*', und zu ihm dann die hl. Schrift der Juden in Gegensatz bringt (Kap. 5 ff.). Man sieht hieraus, wie irrig das ist, was Hummelauer a. a. O. S. 18 sagt: ‚Dieser literarischen Art (d. h. alter Geschichte nach der Weise und Manier Herodots, Livius' u. a.) sind die Geschichtsbücher des Alten Testaments jederzeit beigezählt worden'.

dem Ursprung der Welt an, wie die Sündflut auf Erden vor sich gegangen und das, was mit der Sündflut in Verbindung stand, und fabelte weder von einer Pyrrha noch von einem Deukalion oder Clymenus, noch daß nur die Ebenen überschwemmt und die, welche sich auf die Berge geflüchtet hätten, allein erhalten worden seien. Auch erzählt er nicht, daß eine zweite Überschwemmung statt gehabt habe, sondern spricht vielmehr aus, daß keine Überschwemmung mehr über die Erde kommen werde, wie es auch *wirklich* nicht geschah noch geschehen wird‘ (III, 18 f.).

Genug! ‚In jeder Weise treiben ein falsches Spiel (ἐμπαίζονται) alle Geschichtsschreiber und Dichter und Philosophen . . nichts stimmt in ihren Lehren über die Weltschöpfung . . sie gestehen es wohl auch selbst gegen ihren Willen, wie sie die Wahrheit nicht wüßten, sondern von bösen Geistern angehaucht und getrieben aus ihrer Eingebung alles, was sie erzählt, niedergeschrieben haben[1]) . . . außer daß *manchmal* einige von ihnen im Geiste erwachten und Dinge aussagten, welche mit den Propheten übereinstimmen. Die Männer Gottes — οἱ προφῆται τῆς ἀληθείας (II, 35) — aber sind als Leute voll des Geistes und als Propheten göttlich belehrt, heilig und gerecht gewesen; daher wurden sie auch des Lohnes gewürdigt, Werkzeuge Gottes zu sein und die Weisheit, welche von ihm kommt, zu fassen, die Weisheit, mit deren Hilfe sie über die Schöpfung der Welt und alle übrigen Dinge gesprochen haben‘ (II, 8 f.). Ungelehrte Leute waren es, Hirten und Männer aus dem Volke (ἰδιῶται), dabei eine große Menge, die zu verschiedenen Zeiten gelebt; und doch widersprachen sie sich nicht, sondern lehrten und erzählten alle dasselbe (II, 35): ‚Das Vergangene, *sowie es sich zugetragen hat*, das Gleichzeitige, *wie es sich vollzog*, und das Zukünftige, *in der Ordnung, wie es sich ereignen sollte*‘ I, 14; II, 9.

36. Die *hl. Geschichte* gilt unserm Antiochener — es ist kein Zweifel darüber mehr möglich — als wahr, wahr in allem und jedem einzelnen Punkte — zum Überfluß vgl. man noch III, 21 — und frei von jedem Irrtum. Dafür ist ihm schon Beweis genug die Chronologie, ihr hohes Alter; aber man täusche sich nicht! Diese ist nur sekundärer Grund seinem heidnischen Freunde und Gegner gegenüber; die Chronologie selbst findet ja ganz ausgesprochenermaßen für Theo-

---

[1]) Es ist dies eine Anspielung auf die Anrufung der Musen, wie sie sich in den Eingängen der Gedichte Homers und Hesiods u. a. finden.

philus ihren letzten Halt und ihre festeste Stütze in der Bibel (man vgl. III, 17 ff.), diese muß also einen weiteren in sich genügenden Grund finden: Theophilus findet diesen in der göttlichen Gewähr, der Inspiration des hl. Geistes: ‚Dieses alles — die Genealogien und das übrige Geschichtliche, was er aus der hl. Schrift erzählt hat — lehrt uns der hl. Geist, der durch Moses und die übrigen Propheten geredet hat (II, 30); den Anfang der Weltschöpfung und die Dinge hernach hat uns Moses, der Diener Gottes, vom hl. Geiste erleuchtet beschrieben (III, 23)[1]).

Die Gewähr aber dieser göttlichen Inspiration haben sie uns gegeben in ihren Weissagungen, die wir in Erfüllung haben gehen sehen: ‚wir werden vom hl. Geiste belehrt, der in den hl. Propheten gesprochen und alles vorausverkündet hat‘ (II, 33). Überzeugt also — so I, 14 — durch das, was vom Vorhergesagten geschehen ist, bin ich nicht mehr ungläubig, sondern glaube und gehorche Gott‘; dasselbe findet sich mit mehr direktem Bezug auf die geschichtlichen Wahrheiten ausgesprochen II, 9.

37. Wohl sagt Theophilus III, 29 von der Chronologie auch der Bibel: ‚Wir wissen vielleicht die Anzahl der Jahre nicht genau‘; aber der Grund hiefür ist nicht etwa die Unzuverlässigkeit dessen, was die Schrift wirklich berichtet hat, sondern vielmehr der, daß die Schrift selbst genauere Angaben nicht machen wollte: ‚weil in der Schrift die überschüssigen Monate und Tage nicht aufgezeichnet sind‘. — Auch kann man keine Schwierigkeit darin finden, daß Theophilus manches aus dem Erzählten in Analogien weiter erklärt; denn der typische Sinn, die Analogie, setzt bei Theophilus ganz klar die historische Wahrheit des erklärten voraus.

2. Die übrigen Chronologen.

38. Theophilus und seine Schrift hat uns mit Fug und Recht etwas länger aufgehalten; er mag verdientermaßen als klassischer Zeuge seiner Zeit gelten. Wie er aber haben auch die übrigen Chronologen gedacht und dies mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck gebracht. Bei den meisten derselben ist die biblische Chronologie selbst, noch dazu ausgestattet mit vielen historischen, ins kleinste Detail gehenden Andeutungen mit in den

[1]) Man vgl. auch manche der schon oben angeführten Stellen, in welchen dasselbe zum Ausdrucke kommt. S. 84 ff.

Vergleich gezogen, und der heidnischen Geschichte und Zeitrechnung gegenübergestellt und als wahr behauptet.

Schon der älteste christliche Chronolog macht uns hierauf aufmerksam, wenn er sagt: ‚Überall drängt sich die Erkenntnis auf, daß die Geschichte des Moses weitaus die älteste sei vor allen fremden Geschichten‘[1]).

‚Der ganze Inhalt — so führt Tertullian aus — alle Gegenstände, alle Materien, Ursprünge, Ordnungen und Quellen eines Jeden Eurer alten Schriftwerke, auch die meisten Völkerschaften und Städte, die bemerkenswerteren Geschichtserzählungen und altersgrauen Überlieferungen, sogar die Schriftzüge der Buchstaben, wodurch die Ereignisse gemeldet und aufbewahrt werden — und ich glaube, ich habe noch zu wenig gesagt — selbst eure Götter, Tempel, Orakel und Opfer: sie werden zunächst durch die Schriftwerke eines einzigen Propheten, worin der Schatz der ganzen jüdischen und daher auch unserer Religionslehre enthalten zu sein scheint, an Alter [und darum an Glaubwürdigkeit] um Jahrhunderte übertroffen‘[2]). Daß dieser Schatz der ganzen jüdischen Religionslehre (**thesaurus totius Judaici sacramenti**) aber gerade auch als historisch hervorgehoben und im Auge behalten ist, geht einmal daraus hervor, daß er der Geschichte der Heiden gegenübergestellt wird, dann aber auch — um nicht von dem hier eingeschobenen Tertullianischen Fragmente[3]) zu reden — aus Kap. 18, in welchem der Inhalt der jüdischen Bücher ganz ähnlich skizziert wird wie im erwähnten Fragmente; dort heißt es: ‚Damit wir desto vollständiger und nachdrücklicher zu ihm, zu seinen Verfügungen und Willensäußerungen kommen können, hat er das Hilfsmittel der Schrift beigegeben . . . Männer, die um ihrer Gerechtigkeit und Unschuld willen sich würdig zeigten, Gott zu er-

---

[1]) (Ps.-)Justin Coh. ad Gr. c. 12: πανταχόθεν οὖν γνῶναι ῥᾴδιον ὅτι πολλῷ ἀρχαιοτάτην πασῶν τῶν ἔξωθεν ἱστοριῶν τὴν Μωϋσέως ἱστορίαν εἶναι συμβαίνει.

[2]) Apologeticum c. 19: die Übersetzung ist nach Kellner Tertullians sämtliche Schriften; Köln, 1882.

[3]) Es beginnt dieses Fragment mit folgenden Worten: Primus enim prophetes Moyses, qui mundi conditionem et generis humani pullulationem et mox ultricem iniquitatis illius aevi vim cataclysmi de praeterito exorsus est, per vaticinationem usque ad suam aetatem et deinceps per res suas futurorum imagines edidit, penes quem et temporum ordo digestus ab initio supputationem saeculi praestitit.

kennen und kennen zu lehren, hat er von Anfang an in die Welt entsandt, damit sie, vom göttlichen Geiste überströmt, verkündeten, wie Gott ein einziger sei, der das All erschaffen und den Menschen aus Lehm gebaut ... der die Ordnung der Welt festgelegt hat in den Fügungen und Ereignissen der Zeiten; der dann seine richterliche Majestät in Zeichen durch Regen- und Feuerkatastrophen offenbar gemacht' ... Kürzer und prägnanter tritt diese Gegenüberstellung an einer andern Stelle bei Tertullian hervor, wo er sagt: **Ab Assyriis, si forte,** ***aevi historiae*** **patescunt; qui vero divinas lectitamus,** ***ab ipsius mundi natalibus*** **compotes sumus**[1]).

Dieselbe Art der Gegenüberstellung findet sich eingehalten bei Theophilus[2]), bei Hippolytus[3]), bei Klemens von Alex[4]). ,Die ihr uns schmäht, ihr Griechen — so ruft Tatian aus[5]) — vergleichet eure Fabeln mit unsern Erzählungen (τοῖς ἡμετέροις διηγήμασι); und er führt sie an die griechischen Mythen und Fabeln, nicht bloß die Lehren der Philosophen, sondern auch die sich in das Gewand der Geschichte kleideten; dann fährt er fort (c. 29): mich wenigstens haben diese eure Narrheiten und Schändlichkeiten ,angeekelt, und ich forschte, wie ich die Wahrheit finden könnte'. Er fand sie in ,unsern Erzählungen'. ,Da ich über alles Gute nachdachte, traf ich von ungefähr auf barbarische Bücher, weit älter, als daß sie mit der Lehre der Griechen verglichen werden könnte'. Wohl fängt er dann im Anschlusse an das Gesagte seine chronologische Untersuchung in c. 31 mit den Worten an: ,Jetzt halte ich es für schicklich, zu beweisen, daß unsere Philosophie weit älter als die Lehren der Griechen sei'; wie sehr aber zu dieser Philosophie auch die Geschichte gehört, geht aus der Bemerkung hervor, welche er bei der Wahrnehmung der Widersprüche, welche sich die Heiden in ihren Chronologien zu schulden kommen lassen, macht: ,Wo die Chronologie nicht übereinstimmt, kann auch das Geschichtliche nicht wahr sein'[6]); und dies tritt noch einmal zu Tage

[1]) De Pallio c. 2 (M. PL. 2, 1035 A).

[2]) A. a. O. III, 23.

[3]) Philosoph. X, 30 f.

[4]) Strom. I, 21 (M. PG. 8, 834 ff.

[5]) Or. adv. Graecos c. 21.

[6]) Παρ' οἷς γὰρ ἀσυνάρτητός ἐστιν ἡ τῶν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τούτοις οὐδὲ τὰ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατὸν (c. 31).

in c. 40, wo er seine chronologischen Erwägungen abschließt und der Geschichte als Teil jener Philosophie ausdrücklich Erwähnung tut: ‚Viele von den griechischen Sophisten haben das, was sie von Moses und jenen, welche gleich ihm philosophierten, lernten, zu verdrehen gesucht'. Was dann das für eine Philosophie war, welche die Heiden verdrehten, erklärt er gleich im unmittelbaren Anschluß an die Stelle als ‚unsere Lehre und Einrichtung und die Geschichte unserer Gesetze (τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας, ἱστορίας τε τῆς κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους)'[1]).

39. Wie sehr es bei diesen chronologischen Untersuchungen darauf abgesehen ist, Geschichte und Geschichte in Vergleich zu setzen, tritt vielleicht nirgends besser hervor als bei Sextus Julius Africanus[2]). Wie dieser die Ereignisse der Bibel, eingehend in ihre Einzelheiten, darlegt oft mit ausdrücklicher Versicherung ihrer historischen Wahrheit, ‚von welcher die realen Zeugnisse sich lange Zeit erhalten hätten', so bringt er evident mit ihr die Geschichtsschreibung der Griechen und der übrigen Heiden in Gegensatz, wo er z. B. sagt: ‚Bis zur Olympiadenzeitrechnung ist von den Griechen keine genaue Geschichte abgefaßt worden; so sehr ist bei ihnen alles durch einander geworfen und stimmt nichts überein von dem, was sie aus früheren Zeiten berichten; erst was sie aus der Olympiadenzeit berichten, so fährt der Afrikaner fort, sei zuverlässig, und dies werde er in der jüdischen Chronologie mit verwerten' (XIII M. PG. 10, 73).

Mit ihm stimmt Eusebius Pamphili im Prinzip wenigstens völlig überein, wo er im Vorwort zum zweiten Buch seiner Chronik erklärt: ‚Wenn man die göttliche Schrift sorgfältig durchforscht, wird man für die Zeit von der Geburt des Abraham bis hinauf zur Sündflut 942 Jahre rechnen müssen, dann von der Sündflut bis Adam 2242 Jahre, für welche Zeitläufte weder eine griechische noch fremdländische, oder, um allgemein zu reden, keine heidnische Geschichtsschreibung sich vorfindet (ἐν οἷς οὐδὲν ἐπίσημον γεγενὸς ἱστορεῖται παρ' Ἕλλησι)'; und obwohl Eusebius in seiner synchronistischen Verbindung beider, der heiligen und profanen Geschichtsdaten, die griechischen Fabeln, wie es scheint, fast gleichberechtigt neben

---

[1]) A. a. O. c. 40.

[2]) Julii Africani quae supersunt ex quinque ll. chronographiae. M. PG. 10, 63 ff.

die Erzählungen der heiligen Schrift setzt, so geschieht dieses faktisch nicht, als ob er sie ebenso für wahr hielte; man behalte nur im Auge, was er zur I. Olympiade (M. PG. 19, 443) erklärt: ‚Ab hoc tempore *Graeca* de temporibus historia vera *creditur*; nam ante hoc ut cuique visum est, diversas sententias protulerunt[1]).

Diese Übereinstimmung, welche zwischen Eusebius und Julius in Bezug auf die Grundanschauungen herrscht, wird nicht gestört dadurch, daß Eusebius seinen Vorgänger auf einem Fehler ertappt, den er ihm zum Vorwurfe macht, wo er von ihm sagt: ab exitu Mosis ad Salomonem templique aedificium suis quidem peculiaribus calculis supputat annos DCCXLIV, cujus temporis magnam partem sine testimonio statuens, *peccat*, non eo solum nomine *quod divini sermonis libro adversatur*, verum etiam quod a se temere fictos centum annos obtrudit[2]). Wohl aber geben diese Worte aufs neue Zeugnis davon, wie sehr Eusebius von der Zuverlässigkeit der hl. Geschichte überzeugt und durchdrungen war. Wir haben aber nun auch gesehen, wie aus den früheren chronologischen Vergleichungen, in welchen es sich nur darum handelte, die Priorität der hl. Bücher ans Licht zu stellen, bereits förmliche Geschichtsvergleichungen geworden sind, wo nunmehr der Inhalt der Geschichte, der früher nur sozusagen stillschweigend und indirekt Vergleichungsgegenstand gewesen, direkt und unmittelbar in Vergleich gezogen und als wahr anerkannt und behauptet wird.

* * *

40. Daß es nun in all diesen chronologischen Gegenüberstellungen der hl. Geschichte mit der heidnischen darauf abgesehen ist, die Wahrheit der ersteren hervorzukehren, leuchtet schon aus der unverhohlenen Absicht ein, welche die Ursache dieser Anstrengungen gewesen: ‚Da eben Moses an Alter weit vorangeht, müssen wir ihm eher glauben

---

[1]) So nach der Übersetzung des hl. Hieronymus; griechisch lautet der fragmentarisch überlieferte Text: ἔνθεν τὰ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρονογραφίας ἀκριβοῦς ἀναγραφῆς τετευχέναι δοκεῖ· ἅττα πρὸ αὐτῶν ὡς ἑκάστῳ φίλον ἦν, ἀπεφήναντο.

[2]) Chronic. l. I, 16, 22 (M. PG. 19, 162).

als den Griechen', so lautet die stetig wiederkehrende These[1]). Wir würden aber mit dieser Feststellung nicht hinauskommen über eine recht relative Wahrheit: daß nämlich die hl. Geschichte lediglich wahrer, wenn gleich um erhebliches wahrer sei als die der Heiden; und dies würde bei dem niedrigen Stande dieser gerade nicht viel heißen.

Man darf jedoch zwei Umstände nicht außer acht lassen, die für uns alles bedeuten. Fürs **erste** tritt in den Anschauungen dieser Chronologen die hl. Schrift schlechthin als Norm für die Wahrheit in ihren Untersuchungen auf; so z. B. in der Chronographie des Afrikaners, wo er sagt: ‚Die fabelhaften griechischen Geschichten aus der Zeit vor der ersten Olympiade werde ich nur kurz berühren; die hauptsächlichsten geschichtlichen Ereignisse aber der späteren heidnischen Geschichtsschreibung werde ich ein jedes zu seiner Zeit mit der jüdischen verknüpfen; dabei werde ich folgendes Verfahren einhalten: so sich ein von Griechen berichtetes Ereignis mit einem hebräischen begegnet, werde ich diesem allein folgen und mich eng daran halten[2]), darnach wegnehmen und hinzufügen und dabei angeben, wer von den Griechen oder Persern, oder wer sonst mit dem hebräischen Ereignisse gleichzeitig war; auf diese Weise dürfte ich vielleicht zum Ziele kommen'. Auch an einer andern Stelle hat er die Chronologien der Ägypter und Phönizier für Wahngebilde (λῆρος) erklärt, aus keinem andern Grunde, als weil sie der Bibel zuwiderliefen, deren Wahrhaftigkeit er schlechthin voraussetzt, wo er sagt: ‚Wozu soll man die dreimal zehntausend Jahre auch nur erwähnen, mit welchen sich die Phönizier brüsten, wozu die wahnwitzigen Träumereien der Chaldäer? Die Juden, welche durch ihren Vater Abraham von den Chaldäern abstammen, haben, belehrt

---

[1]) Jedem aufmerksamen Leser fällt hier sofort wieder der schreiende Gegensatz auf, in welchen die Anhänger einer neueren Exegese mit den Vätern treten: sie glauben den Charakter der hl. Schrift als ‚alter Geschichte' feststellen zu müssen, um ihr dadurch eine herabgedrückte ‚relative' Wahrheit, mit der sich wohl auch Irrtümer friedlich vertragen, zuschreiben zu können; die Väter schließen gerade umgekehrt aus dem hohen Alter der biblischen Geschichtsschreibung auf ihre größere Wahrhaftigkeit.

[2]) Ex l. III Chronogr. (M. PG. 10, 73): λαβόμενος μιᾶς πράξεως Ἑβραϊκῆς ὁμοχρόνου πράξει ὑφ' Ἑλλήνων ἱστορηθείσῃ καὶ ταύτης ἐχόμενος, ἀφαιρῶν τε καὶ προστιθείς, τίς τε Ἕλλην ἢ Πέρσης ἢ καὶ ὁστισοῦν τῇ Ἑβραίων συνεχρόνησεν ἐπισημειούμενος, ἴσως ἂν τοῦ σκοποῦ τύχοιμι.

vom wahrhaften Geiste des Moses (μετὰ τοῦ διὰ τοῦ Μωϋσέως πνεύματος διδαχθέντες) mit jener Nüchternheit, wie man sie von bescheidenen und ihrer Stellung bewußten Menschen erwartet, aus den ihnen hinterlassenen hebräischen Geschichtsbüchern ihren Nachkommen überliefert, daß die Zahl der Jahre bis zur Ankunft des . . Wortes 5300 sei'[1]).

41. Mit Recht sagt also Bardenhewer, daß Julius Afrikanus in den biblischen Daten das sichere Kriterium erblickt, an welchem die Geschichtlichkeit der profanen Quellenangaben zu messen ist[2]). Zugleich bemerkt er, daß dieser hierin nur der spezifisch-christlichen Voraussetzung der Apologeten gefolgt sei. In der Tat lesen wir im freilich zweifelhaften Tertullianischen Fragment zu c. 19 des Apologetikums: **Penes Moysen et temporum ordo digestus ab initio supputationem saeculi praestitit.** Auch Hippolytus, der, wie oben bemerkt worden ist, in seiner biblischen Chronologie allerlei historische Einzelheiten und Daten einreiht, sagt dann, daß er dieses an anderer Stelle noch genauer ausgeführt habe oder auch ausführen werde — ,um allen Lernbegierigen zu zeigen, welche Liebe wir gegen das Göttliche (περὶ τὸ θεῖον) hegen und die unzweifelhafte Kenntnis (τὴν ἀδίσταχτον γνῶσιν) schätzen, welche wir uns mühsam in der Wahrheit (περὶ τὴν ἀλήθειαν) erworben haben'[3]). Diese Kenntnis ist offenbar, wenigstens auch, die genauere Erforschung all der geschichtlichen Dinge, von welchen er eben gesprochen hatte: die Namen z. B. der 72 Völker, welche zu den Zeiten Phalegs sich getrennt haben u. s. w. und diese Kenntnis gilt ihm als göttlich, ist ihm unzweifelhaft und die Wahrheit; so erklärt es sich auch, daß ihm in seinen Untersuchungen das geschichtliche Zeugnis der Schrift vollständig genügt (ἱκανῆς οὔσης πρὸς τὸ προκείμενον ταύτης τῆς περὶ ἀρχαιότητος μαρτυρίας), so zwar, daß er auf Grund desselben sagen konnte: ,Alle, die es ernst meinen mit der Geschichtsforschung, können sehen, wie offenbar es sich zeigen läßt, daß das Geschlecht der Gottesverehrer älter sei als alle Chaldäer, Ägyptier und Griechen'[4]). In allen

---

[1]) A. a. O. M. PG. 10, 65 A; vgl. auch das oben zitierte Zeugnis des Eusebius S. 91.

[2]) Gesch. der altkirchl. Literatur, II. Bd. S. 222.

[3]) Philosoph. X, 30 (M. PG. 16, 3444); vgl. auch Cronic. Anonym. Praef. M. PL. 3, 659.

[4]) A. a. O.

diesen Untersuchungen ist ihm die hl. Schrift die Norm, ‚da in allen Dingen die göttliche Schrift uns belehrt und uns den rechten Weg weist zur Wahrheit‘, wie er an einer andern Stelle erklärt[1]).

42. ‚Weit älter als alle heidnischen Philosophen — so läßt sich Klemens von Alexandrien vernehmen — ist das Geschlecht der Juden, und daß die Philosophie, welche sie in ihren Schriften niedergelegt haben, vor der griechischen ihren Anfang genommen, das beweist weitläufig der Pythagoräer Philo‘[2]); aber er tritt auch selbst den Beweis hiefür an in Kap. 21 und kommt zum Schluß: ‚So haben wir gezeigt, wie Moses älter ist als die meisten griechischen Götter, nicht bloß als ihre sogenannten Weisen und Dichter‘[3]). Die Frucht seiner chronologischen Betrachtungen, deren er im ersten Buche seiner Stromata so weiten Raum gegeben hat, zieht er im letzten Kapitel dieses Buches: ‚Überaus schön — so lesen wir dort — drückt sich der ägyptische Priester bei Plato aus: „o Solon, Solon, ihr Griechen seid und bleibt Kinder und tragt auch nicht eine altehrwürdige nach grauer Überlieferung überkommene Lehre in eurem Geiste: kein Greis unter den Griechen“. Greise nennt er, wie ich mir die Sache zurechtlege, jene, welche alte Dinge d. h. die unsrigen kennen, sowie er hinwiederum Jünglinge jene nennt, welche ziemlich neue Geschichten, wie sie von den Griechen gehalten werden, Dinge von gestern und ehegestern, gleich alten und aus grauer Vorzeit stammenden berichten (ἱστοροῦντες) . . . Von den Griechen aber sagt er [der egyptische Priester], ihre Lehrmeinung unterscheide sich nur wenig von Fabeln (βραχύ τι διαφέρειν μύθων)[4]). Solche kindische Fabeln sind nicht anzuhören, auch nicht jene, welche von Kindern [d. h. den Griechen] erfunden sind. „Kinder“ aber nennt er sicherlich auch die Fabeln selbst . . . im Gegensatz dazu bezeichnend „graue Wissenschaft“

---

[1]) Ἐπειδὴ ἐν πᾶσι ἡ θεία γραφὴ σοφίζει ἡμᾶς ὁδηγοῦσα πρὸς τὴν ἀλήθειαν, in Dan. I, 31, 3, Berliner Ausgabe. S. 43.

[2]) Strom. I, 15 (M. PG. 8, 779 f.).

[3]) Strom. I, 21 (M. PG. 8, 834 A).

[4]) Hummelauer und Lagrange behaupten etwas ähnliches von den geschichtlichen Dingen der jüdischen heiligen Bücher. — Bei Plato liest man die Stelle, welche Kl. anführt, so: τὰ γοῦν νῦν δή γενεαλογηθέντα, ὦ Σόλων, περὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἃ διῆλθες, παίδων βραχύ τι διαφέρει μύθων Tim. pag. 22 C; es handelt sich also um geschichtliche Dinge.

jene überaus alte Wahrheit, welche bei den Barbaren ist'. Die hebräische Philosopie (des Moses) tritt also der heidnischen und griechischen gegenüber als die überaus alte Wahrheit, und weil das Alter der Gradmesser der Wahrheit in der Untersuchung ist, auch als die überaus zuverlässige Wahrheit.

Gewiß, wird man vielleicht einwenden; aber es handelt sich eben um die Philosophie, nicht speziell um Geschichte. So hören wir, wie sich Kl. im vorhergehenden Kapitel 28 erklärt: ,Vierfach teilt sich die Philosophie des Moses: die Geschichte, das eigentliche Gesetz, die Liturgie und die Theologie'[1]). Von dieser ganzen Philosophie will er ohne Zweifel verstanden wissen, was er Kap. 29 eine überaus alte Wahrheit nennt, also auch von deren historischen Teil, umso mehr als der Gegensatz zu den heidnischen Mythen, in welchen er dieselbe hier bringt, dies auch unmittelbar nahelegt.

43. Für wahr ist also die biblische Geschichte nach Kl. schon um ihres Alters willen zu halten. Aber noch mehr auch für ihn ist die Schrift schlechthin Norm der Wahrheit. Strom. I, 5 setzt er die Philosophie der Schrift gegenüber, indem er im Anfang des Kapitels erklärt: ,Von allem Guten ist Gott die Ursache, jedoch von dem einen aus eigenster Initiative (κατὰ προηγούμενον), wie z. B. vom alten und neuen Testamente[2]); von anderem nur

[1]) Ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωϋσέα φιλοσοφία τετραχῆ τέμνεται, εἴς τε τὸ ἱστορικὸν καὶ τὸ κυρίως λεγόμενον νομοθετικόν· ... τὸ τρίτον δὲ εἰς τὸ ἱερουργικὸν, ὅ ἐστιν ἤδη τῆς φυσικῆς θεωρίας· καὶ τέταρτον ἐπὶ πᾶσι τὸ θεολογικὸν εἶδος, ἡ ἐποπτεία (M. PG. 8, 921 f).

[2]) Über die Bedeutung des Ausdruckes κατὰ προηγούμενον klärt uns Kl. selbst auf im 7. Kap. des 1. Buches: καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους, οὐ κατὰ προηγούμενον, ἀλλ' ὃν τρόπον οἱ ὑετοὶ καταρήγνυνται εἰς τὴν γῆν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα. Durch diesen Regen hervorgerufen, keimen und treiben die Pflanzen, eine jede verschieden nach ihrer Art. So geschah es auch mit dem Logos, den Gott der Heidenwelt geschickt zu aller Zeit in der Philosophie; οἱ καιροὶ δὲ καὶ οἱ τόποι οἱ δεκτικοὶ τὰς διαφορὰς ἐγέννησαν. Φιλοσοφίαν δὲ, οὐ τὴν Στωϊκὴν λέγω, οὐδὲ τὴν Πλατωνικὴν ἢ τὴν Ἐπικούρειόν τε καὶ Ἀριστοτελικήν· ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστῃ τῶν αἱρέσεων τούτων καλῶς, δικαιοσύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί. Ὅσα δὲ ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀποτεμόμενοι παρεχάραξαν, ταῦτα οὐκ ἄν ποτε θεῖα εἴποιμ' ἄν. Soweit sie wahr ist, also ist sie von Gott; sie ist aber dem Menschen nicht als

mittelbar (κατ' ἐπακολούθημα); so von der Philosophie [der Heiden]'. Zum Schlusse aber erklärt er von beiden: ‚Wir sagen hier also nur, daß die Philosophie forsche und suche nach der Wahrheit und der Natur der Dinge; die Wahrheit aber ist die, von welcher der Herr selbst gesagt hat: Ich bin die Wahrheit'[1]).

Man wird seine Bedenken haben, ob Kl. hierunter auch wirklich die Schrift verstanden wissen wollte; so beachte man außer dem Zusammenhang im Kapitel selbst auch, was er später Strom. I, 20, also unmittelbar vor seiner Chronologie näherhin ausführt: ‚Die eigentliche Wahrheit, die von niemand erreicht werden kann, ist allein jene, welche wir vom Sohne Gottes gelehrt werden . . . und wenn auch die Philosophie von Ferne beiträgt zur Auffindung der Wahrheit, in mancherlei Versuchen zu unserer Kenntnis zu gelangen, welche unmittelbar mit der Wahrheit in Verbindung steht, so hilft sie eben nur dem, welcher mit Hilfe des Wortes (λογικῶς) sich abmüht, die Kenntnis derselben zu erlangen. Die griechische Wahrheit (Philosophie) hat so zwar denselben Namen, aber sie unterscheidet sich von der unsrigen in der Größe der Erkenntnis, in der vorzüglicheren (κυριωτέρᾳ) Beweisführung, der göttlichen Kraft und anderm. Von Gott sind wir belehrt, die wir in den wahrhaft heiligen Schriften vom Sohne Gottes unterrichtet sind'[2]).

---

etwas fertiges gegeben (κατὰ προηγούμενον), sondern wie der Regen sich auf die Pflanzensamen ergießt und dort nach den einzelnen Arten verschiedene Gewächse sprossen läßt: so kommt die Philosophie über die Menschen, um erst durch ihre Mitarbeit (κατ' ἐπακολούθημα) sich zu entfalten und auszubilden; dadurch allein kommt es dann, daß die göttlichen Keime der Wahrheit Verfälschung erleiden; solche Verfälschungen aber sind ausgeschlossen bei der Schrift, welche κατὰ προηγούμενον von Gott ausgegangen. Daß aber durch den Ausdruck ‚altes und neues Testament' die Schriften der Bibel zu verstehen sind, scheint offenbar; man vgl. dazu Strom. IV, 21 (M. PG. 8, 1342 A); V, 13 (M. PG. 9, 126 C).

[1]) M. PG. 8, 717 D; bezw. 8, 728 A.

[2]) M. PG. 8, 816 A; vgl. auch Strom. VII, 16, besonders M. PG. 9, 540 C f., wo wir folgende Leitsätze finden: ‚ἀλλ' οἱ πονεῖν ἕτοιμοι ἐπὶ τοῖς καλλίστοις οὐ πρότερον ἀποστήσονται ζητοῦντες τὴν ἀλήθειαν, πρὶν ἂν τὴν ἀπόδειξιν ἀπ' αὐτῶν λάβωσι τῶν Γραφῶν.. τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ Γραφαὶ . . . Πάντων δέ ἀνθρώπων τὴν αὐτὴν κρίσιν ἐχόντων, οἱ μὲν ἀκολουθοῦντες τῷ ἐροῦντι λόγῳ ποιοῦνται τὰς πίστεις (quod Logos dictat sequentes faciunt

Die Schrift ist also die Norm der Wahrheit, die Wahrheit selbst; darum konnte Kl. Strom. I, 22 dieselbe auch für historische Dinge anrufen mit den Worten: ,Moses war Theolog und Prophet . . . sein Geschlecht und seine Taten und sein Leben berichten uns diese glaubwürdigen Schriften (ἀξιόπιστοι αὗται αἱ γραφαί)'.

,Wer den göttlichen Schriften glaubt, sagt er an einer andern Stelle, und ihnen festen Urteils anhängt, der erhält in ihnen einen Beweis, dem man nicht widersprechen kann, die Stimme Gottes nämlich, der die Schriften uns gegeben'[1]). Vielleicht wendet jemand ein: wohl! aber diese Beweiskraft der göttlichen Schriften erstreckt sich nur auf religiöse Fragen. So hören wir, wie er uns an einer andern Stelle die Tragweite seiner Worte eröffnet, wo er sagt: ,Die Schriften, welche bei uns niedergelegt sind, verkünden von den Dingen, von den gegenwärtigen, so wie sie sich verhalten: von den zukünftigen, wie sie sich ereignen werden, von den vergangenen, wie sie gewesen[2]); denn der Gnostiker kennt durch die Schrift das alte, und ahnt das zukünftige[3]).

---

argumenta) οἱ δὲ ἡδοναῖς σφᾶς αὐτοὺς ἐκδεδωκότες βιάζονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας τὴν Γραφήν. Δεῖ δ', οἶμαι, τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτονίας· σφάλλεσθαι γὰρ ἀνάγκη μέγιστα τοῖς μεγίστοις ἐγχειροῦντας πράγμασιν, ἢν μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας παρ' αὐτῆς λαβόντες ἔχωσι τῆς ἀληθείας . . . ὁ τῷ Κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου, ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός. 'Αποπίπτουσιν ἄρα τοῦδε ὕψους οἱ μὴ ἑπόμενοι θεῷ, ἐὰν ἡγῆται· ἡγεῖται δὲ κατὰ τὰς θεοπνεύστους Γραφάς . . . Οὐ γὰρ χρή ποτε, καθάπερ οἱ τὰς αἱρέσεις μετιόντες ποιοῦσι, μοιχεύειν τὴν ἀλήθειαν οὐδὲ μὴν κλέπτειν τὸν κανόνα τῆς Ἐκκλησίας: dazu vgl. dann Strom. II, 4 (M. PG. 8, 943 A), wo er ganz ähnlich sich aussprechend sich auch gleich auf die Beispiele aus unserer Geschichte als Zeugnisse beruft: τί οὖν ἔτι τὰ τῆς πίστεως ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν ἱστορίας ἀναλεγόμενος παρατίθεμαι μαρτύρια; (ebda B).

[1]) Ὁ πιστεύσας τοίνον ταῖς Γραφαῖς ταῖς θείαις, τὴν κρίσιν βεβαίαν ἔχων, ἀπόδειξιν ἀναντίρρητον τὴν τοῦ τὰς Γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει θεοῦ. Strom. II, 2 (M. PG. 8, 941 A).

[2]) Τὰ λόγια δὲ τὰ παρ' ἡμῖν θεσπίζει περί τε τῶν ὄντων ὡς ἔστι· περί τε τῶν μελλόντων ὡς ἔσται· περί τε τῶν γεγονότων ὡς ἐγένετο. Strom. VI, 9 (M. PG. 9, 300 A).

[3]) Ὁ γνωστικὸς γὰρ οἶδε κατὰ τὴν γραφὴν τὰ ἀρχαῖα, καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει. Strom. VI, 11 (M. PG. 9, 313 B).

Man beachte diesbezüglich auch die gelegentlichen Bemerkungen, welche Kl. bei der Aufzählung der jüdischen geschichtlichen Ereignisse in seiner Chronographie I, 21 macht, wie z. B. ὅτι μὲν οὖν ἐν ἑπτὰ ἑβδομάσιν ᾠκοδομήθη ὁ ναός, τοῦτο φανερόν ἐστι· καὶ γὰρ ἐν τῷ Ἔσθρᾳ γέγραπται[1]) ... und auf der folgenden Seite gleich wieder: ‚καὶ ὡς ταῦθ' οὕτως ἔχει τῷ δὲ συνιέναι δυναμένῳ δῆλον, καθὰ καὶ ὁ προφήτης εἴρηκε ... und ebenso später: ὅτι δὲ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως[2]). Und im allgemeinen ist es auffallend, daß der Alexandriner die Ereignisse aus der heidnischen Geschichtsschreibung, welche er herüber nimmt, oft und oft mit Zweifeln begleitet, sie einführt mit einem ‚man sagt', während er dies bei biblischen Tatsachen nicht tut, ein Verfahren, das er nicht undeutlich begründet mit den Worten: οἱ μὲν ‚κλέπται πάντες καί ληϊσταί', ὥς φησιν ἡ Γραφή, τὰ πλεῖστα ἐκ παρατηρήσεως καὶ ἐξ εἰκότων προειρηκότες ... παρὰ Ἑβραίοις δὲ οἱ προφῆται δυνάμει θεοῦ καὶ ἐπιπνοίᾳ[3]).

* * *

44. So wären wir am Ziele; doch hören wir weiter; mit dem nächsten Schritt aber unserer Beweisführung treten wir schon an die Erläuterung eines weiteren Umstandes heran, des **zweiten**, den ich oben in Aussicht gestellt: ‚von Gott sind wir belehrt', die wir in den hl. Schriften vom Sohne Gottes unterrichtet sind. Gott ist es, welcher schließlich die Gewährleistung für die Wahrheit der Schrift in ihrer ganzen Ausdehnung auch nach ihrer geschichtlichen Seite hin übernimmt. Man kann diesen Gedanken kaum schöner aussprechen als dies der Alexandriner tut: ‚Wir haben zum Prinzip und Anfang unserer Lehre den Herrn, der durch die Propheten und das Evangelium und die seligen Apostel, „mannigfach und auf vielerleiweise" vom Anfang bis zum Ende der Erkenntnis führt. Wenn aber einer meinen sollte ein anderes Prinzip nötig zu haben, so dürfte ihm das wahrhafte Prinzip verloren gehen (οὐκέτ' ἂν ὄντως ἀρχὴ φυλαχθείη). Dem aber, der aus sich selbst [d. h. seiner Natur nach] getreu ist, dem schenkt man mit Recht Glauben

[1]) M. PG. 8, 856 A.
[2]) M. PG. 8, 884 B.
[3]) M. PG. 8, 870 B; vgl. auch Strom. VI, 3 (M. PG. 9, 244 B).

in der vom Herrn stammenden Schrift und dem Worte, das durch den Herrn zum Heile der Menschen erlassen wird (τῇ κυριακῇ Γραφῇ τε καὶ φωνῇ ... διὰ τοῦ Κυρίου πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν ἐνεργουμένῃ). Ja freilich sie gebrauchen wir als Kriterium bei der Untersuchung der Dinge. Was aber erst noch der Prüfung offensteht, das nimmt man nicht als wahr an, bevor es untersucht ist; und darum ist das kein Prinzip, was einer solchen Prüfung noch unterliegt. Billigerweise haben wir so im Glauben das Prinzip, welches keinem Beweise unterliegt, umfaßt; zu allem Überflusse aber haben wir auch noch von diesem Prinzipe selbst die Beweise für das Prinzip bekommen, und werden durch die Stimme des Herrn zur Erkenntnis der Wahrheit unterrichtet[1]); denn nicht auf das Wort von Menschen, die sich auch widersprechen können, gründet sich unser Glauben. Und wenn es nicht genug ist einfach vorzutragen, was zu halten ist, sondern ein Beweis für unsere Aussage erbracht werden muß, dann nehmen wir kein Menschenzeugnis in Anspruch, sondern durch die Stimme des Herrn beweisen wir, was in Frage steht und diese Stimme verdient mehr, Glauben als jeder (andere) Beweis, ja noch mehr, sie ist der einzige Beweis[2]).

---

[1]) Er will sagen: Im Glauben haben wir Gott erfaßt, den wir mit der reinen Vernunft, wenigstens in einem gewissen Sinne nicht beweisen können (vgl. W. Capitaine, Die Moral des Cl. v. Alex. S. 77 ff.) dieser aber bietet uns in der hl. Schrift nun die Beweise über sich selbst.

[2]) Strom. VII, 16 (M. PG. 9, 532 B f.), vgl. auch II, 2 (M. PG. 8, 942). — Was nun Klemens unter einem solchen Beweise versteht, kann man leicht aus seiner Schrift erfahren. Allgemein spricht er sich hierüber im achten Buch der Strom. c. 3 aus: ‚Aus wahren Prämissen eine Schlußfolgerung ziehen, das heißt man beweisen', im Gegensatze dazu steht das συλλογίζεσθαι d. h Syllogismen machen, wovon er ebenda sagt: τὸ περαίνειν ἐξ ὁμολογουμένων, συλλογίζεσθαί ἐστι (M. PG. 9, 566 B). ‚Will also einer etwas beweisen, so muß er stets zwei Dinge leisten: einmal muß er wahre Prämissen zugrunde legen (τὰ λήμματα ἀληθῆ λαμβάνειν), und dann daraus folgerichtig den Schluß ziehen' (ebenda 9, 570 A).

Als die oberste und höchste Beweisführung gilt ihm nun die aus der Schrift: ἡ ἀνωτάτω ἀπόδειξις, ἣν ᾐνιξάμεθα ἐπιστημονικήν, πίστιν ἐντίθησι διὰ τῆς τῶν Γραφῶν παραθέσεώς τε καὶ διοίξεως ταῖς τῶν μανθάνειν ὀρεγομένων ψυχαῖς, ἥτις ἂν εἴη γνῶσις. Εἰ γὰρ τὰ παραλαμβανόμενα πρὸς τὸ ζητούμενον ἀληθῆ λαμβάνεται, ὡς ἂν θεῖα ὄντα καὶ προφητικά, δῆλόν που ὡς καὶ

Wie weit sich aber wieder auch diese göttliche Gewähr für die hl. Schrift ausdehnt, das wird uns alsbald zum Bewußtsein gebracht, da wo er das Gebahren der Ketzer schildert: auch sie wollen aus der Schrift ihre Beweise nehmen, aber sie verdrehen dieselben, ‚sie greifen Namen heraus und ändern ihre Bedeutung und nehmen sie nicht nach dem Wortlaut‘, wie sie es tun sollten; denn die Wahrheit findet sich nicht in der Veränderung der Bedeutung, so würde man vielmehr jede wahre Lehre zerstören.‘[1])

45. Auf die Göttlichkeit der Schrift als die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit, auch der biblischen Geschichte, weisen uns aber auch die andern Chronologen ohne Ausnahme hin; manches haben wir schon gehört. ‚Älter sind unsere Vorfahren — so haben wir Justin oben sprechen gehört — als die eurigen und nichts haben sie aus ihrer eigenen Phantasie geschöpft, um es uns zu lehren, sondern vom Herrn haben sie all ihre Kenntnis‘, und ‚göttliche Geschichtsbücher‘ sind es deshalb, welche sie uns überliefert[2]).

‚Um gar zu viel älter waren die Bücher, welche Tatian in den heiligen Schriften der Juden entdeckt hatte, als daß sie mit denen der Griechen hätten verglichen werden können;‘ aber nicht das war es, was ihn schließlich bewog zur Annahme derselben: ‚ihnen zu glauben — so erklärte er selbst[3]) — bewog mich die schlichte Schreibweise, die ungekünstelte Manier der Erzähler, die leichtfaßliche Erklärung der Weltschöpfung, das Vorherwissen der Zukunft, die Vortrefflichkeit der Lehre‘.. mit einem Wort, ‚weil Gott in ihnen zu mir redete — θεοδιδάκτου μου γενομένης τῆς ψυχῆς‘. ‚Durch Gottes Ausspruch bleiben unsere Lehren befestigt‘, wiederholt er c. 32.

τὸ συμπέρασμα τὸ ἐπιφερόμενον αὐτοῖς ἀκολούθως ἀληθὲς ἐπενεχθήσεται· καὶ εἴη ἂν ορθῶς ἡμῖν ἀπόδειξις ἡ γνῶσις (Strom. II, 11; M. PG. 8, 986 A). So bleibt unser Glaube immerdar fest gegründet, wie es auch um Beweise für andere Dinge stehe: προτείνομεν γὰρ τὸ ἀναντίῤῥητον ἐκεῖνο, ὅ ὁ θεός ἐστιν ὁ λέγων καὶ περὶ ἑνὸς ἑκάστου ὧν ἐπιζητῶ παριστὰς ἐγγράφως. Τίς οὖν ἔτι ἄθεος ἀπιστεῖν θεῷ, καὶ τὰς ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώπων ἀπαιτεῖν τοῦ θεοῦ; (Strom. V, 1; M. PG. 9, 15 A).

[1]) Strom. a. a. O. S. 533 BC.

[2]) Cohort. ad Gr. c. 8 f.; vgl. auch die Ausführungen über Justin im vorausgehenden Abschnitt.

[3]) Or. adv. Gr. c. 29.

Auch für Hippolyt ist es schließlich das göttliche Element, welches er in den Schriften liebt, und welches ihm die Weisheit und Wissenschaft derselben, auch in den chronologischen Partien, zur unzweifelhaften Wahrheit stempelt, wie wir oben S. 93 gehört haben. Und daß Sextus Julius derselben Überzeugung huldigt, geht aus seinen an derselben Stelle schon angeführten Worten hervor: ‚von dem Geiste durch Moses belehrt (μετὰ τοῦ διὰ τοῦ Μωϋσέως πνεύματος διδαχθέντες) haben die Juden nach den hebräischen Geschichtsbüchern die Überlieferung bewahrt.'

Ganz ähnlich sagt denn auch Eusebius außer dem, was wir bereits von ihm vernommen haben (S. 91), mit aller wünschenswerten Klarheit: Post bonitatem amissam primam (Moses) humanarum stirpium *evolvit historiam*, quarum patriarcham praedicat Adamum . . . Aevum igitur quo hic paradiso pulsus vitam protelavit *divinus per Mosem Spiritus* edisserit: tum recta serie posterorum ejus successionem enumerat, itemque tempora pro singulorum aetatibus: prorsus ut jam inde ab Adamocon texere nobis liceat atque ordinare Hebraeorum chronologiam[1].

3. Mehr direkte Zeugnisse der Chronologen.

46. ‚Diesen unseren heiligen Büchern (instrumentis istis)' — so äußert sich Tertullian[2]) — welche die göttlichen Anordnungen und Führungen enthalten (c. 18), ‚verschafft zunächst Autorität ihr so hohes Alter'; und damit wir nicht vergessen, daß auch die Geschichte es ist, welcher dieses Ansehen zuerkannt wird, werden wir gleich wieder durch eine Gegenüberstellung daran erinnert: ceteri quoque prophetae etsi Moysi postumant, extremissimi tamen eorum non retrosiores reprehenduntur primoribus vestris sapientibus et legiferis et *historicis*. Aber auch er kennt ein stärkeres Argument schon nicht mehr für die Autorität, sondern für die Majestät der Schrift, weshalb er über die nur angedeutete chronologische Vergleichung rasch hinweggeht (*differre praestat* c 19): *Plus jam offerimus pro ista dilatione, majestatem scripturarum, si*

[1]) Chronic. l. I, 16, 3 (M. PG. 19, 145); über Eusebius vgl. auch den folgenden Abschnitt.

[2]) Apologetic. c. 19.

non vetustate, divinas probamus, si dubitatur antiquitas[1]). Und um diese darzutun, verweist er auf die **Weissagungen**, welche in ihr enthalten sind: ‚Alles, was geschieht, wurde in ihr vorherverkündet — *idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis*‘.

Am Schlusse nun dieser Beweisführung hat Tertullian folgenden Satz: **quid delinquimus, oro vos, futura quoque credentes qui jam didicimus illis (i. e. Scripturis) per duos gradus credere.** Die zwei, bzw. drei Stufen, welche hier unterschieden werden, sind die Stufen der Zeit, nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[2]); und der wortkarge Afrikaner will uns in diesem Satze nichts anderes sagen als: wir müssen den hl. Schriften auch in dem glauben, was sie für die Zukunft vorausgesagt (namentlich in Bezug auf das Weltende und Gericht), nachdem wir gelernt haben ihr Glauben zu schenken in dem Gegenwärtigen und **Vergangenen**: wir haben hier ein **ausdrückliches** Zeugnis für die Wahrheit alles Geschehenen, welches die hl. Schrift berichtet, und das wegen der Majestät Gottes, welche sich in der Schrift offenbart; dergleichen Zeugnisse aber finden sich auch noch anderwärts bei Tertullian[3]).

Wir wollen uns hier nicht weitläufig verbreiten über die Art und Weise, wie er die historischen Züge der Schrift in seiner Argumentation verwendet: eine Stelle soll nicht unerwähnt bleiben: ‚Glaube ja nicht — so äußert er sich im Buche gegen Praxeas c. 16 — es seien die Dinge der Welt durch den Sohn bloß gemacht, nein auch alles, was seit jener Zeit der Erschaffung von seiten Gottes geschehen ist . . . es ist der Sohn, der von Anfang an gerichtet hat, **der den stolzen Turm zu Boden warf, die Sprachen verwirrte,**

---

[1]) A. a. O. c. 20.

[2]) Vgl. bei Tertullian den unmittelbar vorhergehenden Satz: Unum tempus est divinationi futura praefanti apud homines, si forte distinguitur dum expungitur, dum ex futuro praesens, dehinc ex praesenti praeteritum deputatur: Apolog. c. 20 gegen Ende.

[3]) Von dieser Majestät führt Tertullian an einer andern Stelle aus: Quem verebatur Deus Dominus universitatis ita pronuntiare, si ita res erat; an verebatur ne non crederetur, si simpliciter se et Patrem et Filium pronuntiasset? *Unum tamen veritus est, mentiri. Veritus autem semetipsum et suam veritatem.* Et ideo veracem Deum credens, scio illum non aliter quam disposuit pronuntiasse, nec aliter disposuisse quam pronuntiavit; l. adv. Praxeam c. 11 (M. PL. 2, 166 C).

den ganzen Erdkreis durch die gewaltige Wasserflut strafte, über Sodoma und Gomorrha Feuer und Schwefel regnen ließ: „der Herr vom Herrn her“ (Gen. 19, 24). Denn er war es immer, welcher zu den Gesprächen mit den Menschen herabstieg, von Adams Zeit bis zu den Patriarchen und Propheten: im Gesicht, im Traum, im Spiegel und im Rätsel, indem er von Anbeginn an die Ordnung anbahnte, die er bis zum Ende einzuhalten gesonnen war.‘ Von allen dem sagt er dann: Propter nos *sicut scripta sunt, ita et gesta sunt,* in quos aevorum fines decucurrerunt[1]).

In demselben Buche gegen Praxeas hatte Tertullian seinen Gegner aus der Versuchungsgeschichte Jesu bedrängt so sehr, daß ihm die einzige Ausflucht nur noch übrig schien, die Wahrhaftigkeit des Berichtes in Zweifel zu setzen; diese aber schneidet er mit der Frage ab, welche jeden, auch historischen Irrtum aus dem Evangelium schlechthin ausschließt: *Num quid mendacium Evangeliis exprobravit* dicens: Viderit Matthaeus et Lucas?[2]) — Damit man aber hinwieder nicht glaube, das gelte nur für die Evangelien und das neue Testament, führt er ganz ähnlich eine Erzählung aus der Genesis ein, die Geschichte von der Zerstörung Sodomas, und schließt daran die Bemerkung: ‚Diese Schriftstellen leugne entweder oder — wer bist du, daß du glauben dürftest, sie seien nicht so zu nehmen, wie sie geschrieben sind, zumal da sie nicht in Allegorien und Parabeln, sondern als einfach und bestimmt abgefaßte Sätze einen Sinn geben‘[3]).

Kurz und bündig und klar, so daß man an seiner Überzeugung nicht mehr zweifeln kann, spricht sich Tertullian aus de carne Christi am Schlusse des 3. Kap., wo er das Prinzip aufstellt: *Non potest non fuisse quod scriptum est.*

47. Nicht weniger unzweideutig ist das offenbare und direkte Zeugnis, welches der hl. Hippolytus in unser Sache ablegt, wo er von den Propheten d. h. den hl. Schriftstellern des alten Bundes sagt: ‚Sie erzählten von der Vergangenheit, um sie den Menschen wieder in Erinnerung zu bringen, auf das Gegenwärtige machten sie aufmerksam, um vor Leichtsinn

---

[1]) A. a. O. M. PL. 2, 175 A.
[2]) A. a. O. c. 1 (M. PL. 2, 155 A).
[3]) A. a. O. c. 13 (M. PL 2, 169 A).

und Sorglosigkeit zu bewahren, und die Zukunft sagten sie voraus, um uns alle, wenn wir mit eigenen Augen das längst vorherverkündete in Erfüllung gehen sehen, zur Einkehr zu ermahnen, in der Erwartung des Zukünftigen. Solcher Art ist unser Glaube: nicht eitlem Gerede vertrauen wir uns an, sondern wir neigen uns gläubig zu den Worten, welche aus göttlicher Kraft vorgetragen sind'[1]). ‚Denn durchaus nichts lügt die Schrift, und der hl. Geist täuscht seine Knechte nicht, die Propheten", so erklärt er sich wieder in Dan. IV, 6 (Berl. Ausg. S. 199).

48. Sextus Julius Afrikanus hat seine Bedenken gegen die Genuinität der Geschichte Susannas im Buche Daniel: „ich wundere mich darüber, wie es dir — er schrieb an Origenes — entgangen ist, daß dieser Teil des Buches keine echte Prophetie sein kann'[2]). Und welches sind seine Beweggründe? In dieser Geschichte lesen wir, wie Daniel auf einmal vom Geiste ergriffen (πνεύματι ληφθείς) ausgerufen habe, daß das über Susanna ergangene Urteil ungerecht sei, während er doch sonst auf ganz andere Weise seine prophetischen Mitteilungen empfängt, in Gesichten nämlich und Träumen. Des weiteren scheint dem Afrikaner das Benehmen Daniels, wie es in der fraglichen Geschichte berührt wird, zu schauspielermäßig — παραδοξότατά πως αὐτοὺς ἀπελέγχει, ὡς οὐδὲ Φιλιστίων ὁ μῖμος. Es ist ihm unglaublich, daß die Juden in der Gefangenschaft eigene Gerichtsbarkeit gehabt haben sollen. Kurz es sind lauter geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten oder, wie er meinte, historische Unwahrheiten, welche ihn zu seinen Zweifeln bestimmen, ob hier wohl ein wahres und echtes prophetisches Stück ihm vorliege. Wenn nun aber Bedenken solcher Art ihn zur Überzeugung bringen können, daß jenes Bruchstück kein echter Teil der heiligen und göttlichen Schrift sein könne, spricht er damit nicht auch seine Meinung aus, daß dieselbe Schrift unvereinbar ist mit allen Irrtümern auch in historischen Dingen?

Doch er drückt sich hierüber noch offener aus in seinem Briefe an Aristides, zunächst mit Bezug auf die Evangelien. Dort findet sich die Genealogie unseres Herrn verschieden von Matthäus und Lukas berichtet. Um die beiden auseinandergehenden Berichte in Übereinstimmung zu bringen, hatte man schon damals verschiedene Wege

[1]) Philosoph. X, 33 (M. PG. 16, 3452).
[2]) Brief an Origenes M. PG. 11, 41 ff.

eingeschlagen; unter andern waren einige der Ansicht, die Berichte seien geschichtlich nicht ernst zu nehmen und nur erdacht, ‚um Christi angestammtes Priester- und Königtum hervorzukehren'. Was hält nun Afrikanus von diesem Vorgehen? ‚Hüten wir uns — so sagt er — vor solcher religiöser Kleingeisterei, daß wir durch Namensunterscheidung Christi königliche und priesterliche Würde beweisen wollen.' Abgesehen davon, daß wir auch so nicht zu wege kämen μάτην αὐτοῖς ἄρα πέπλασται τὸ ἐψευσμένον: ‚hätten die Evangelisten eben gelogen, indem sie nicht die Wahrheit berichten, sondern erdichtetes Lob' . . . ‚ein solches Gerede aber möge nicht einreißen in der Kirche Christi auf Kosten der genauen Wahrheit, daß nämlich Lug und Trug mit unterlaufe zu Christi Lob und Ehre . . . Verdientermaßen fürchte sich ein jeder, der mit falschem Gerede die Wahrheit stützen will, eine Sache vorschützend, die nicht wahr ist; denn wenn die Genealogien sich wirklich widersprächen und Josephs echte Abstammung nicht aufzeigten (μηδὲν καταφέρει γνήσιον σπέρμα ἐπὶ τὸν Ἰωσήφ), dieselben lediglich (ersonnen und) vorgebracht wären um dessen willen, der geboren werden sollte, um König und Priester zu sein — wenn dies der Wahrheit nicht entspräche (ἀποδείξεως μὴ προσούσης) und die feierliche Rede schließlich nur auf einen hohlen Lobeshymnus hinausliefe: so würde offenbar daraus Gott kein Lob erwachsen, da alles erlogen ist; Verdammung aber würde dem sein, der dieses ausgesagt hätte, da er das Nichts für etwas ausgegeben (κρίσις δὲ τῷ εἰρηκότι, τὸ οὐκ ὂν ὡς ὂν κομπάσαντι)'. Hierauf übernimmt er es selbst die geschichtliche Wahrheit der beiden Genealogien darzustellen, welche Darlegung er im zweiten Kapitel mit den Worten abschließt: ‚so kommt es, daß beide evangelischen Berichte wahr sind und nur in verschiedener Weise, beide aber wahrheitsgetreu bis auf Joseph herablaufen.' Aber man beachte es wohl, von seiner Erklärung macht er die Wahrheit des biblischen Berichtes nicht abhängig: seine Erklärung mag nun wahr oder falsch sein — auf jeden Fall muß die Wahrheit des Evangeliums — wie man sieht in rein historischen Dingen — bestehen bleiben — τὸ μέντοι εὐαγγέλιον πάντως ἀληθεύει (c. 5)[1]).

[1]) Vgl. die ausgehobenen Stellen bei M. PG. 10, 51 ff. — Ebenso, die direkten Zeugnisse von Klem. S. 97; von Euseb. S. 91 u. 101.

4. Rückblick.

49. Aus der Gegenüberstellung von Geschichte gegen Geschichte, der heidnischen Geschichte und Geschichtsbücher gegen die biblischen, sehen wir, daß es den hl. Vätern und Kirchenschriftstellern dieser Zeit darum zu tun war, auch die Wahrheit der letzteren zu betonen; daraus, daß sie die Wahrheit der letzteren zurückführen als **scripturarum divinarum** *memorias* (Tertull. c. Iud. c 1) auf die Autorität Gottes, erkennen wir, wie sie an der absoluten und untrüglichen Wahrheit derselben festhalten, sehen wir, wie sie die biblische Geschichte in ihrer Eigenschaft als Geschichte auch als gleichwertigen Teil der übrigen hl. Schrift betrachtet wissen wollen. So gilt es doch wohl auch für diese Geschichte, was sonst als stehendes Axiom für die Wahrheit der hl. Bücher bei den Vätern wiederkehrt und was Tertullian den Heiden gegenüber in die Worte kleidet: ‚In deine eigenen Schriften magst du Zweifel setzen — Gott (d. h. die göttlichen Bücher) und die Natur (d. h. das Zeugnis der Seele) lügen nicht'[1]). Wir verstehen dies dahin, daß überhaupt kein Irrtum in der Schrift sich finden kann, sie mag nun Geschichte oder etwas anderes erzählen.

Auf einiges mag noch im besonderen hin- oder zurückgewiesen werden. Daß die Heiden gar nichts wahres in ihren Büchern niedergelegt hätten, das bestreitet z. B. Klemens v. Alex. durchaus nicht; ausdrücklich räumt er es ein, daß sie manches wahre aufgefunden oder auch aus den hl. Schriften entlehnt haben[2]); was er ihnen vorhält ist, daß sie die Wahrheit nicht rein bewahrt, daß sie, was sie wahres aus der Schrift gestohlen, mit ihren albernen Fabeln gemengt oder verfälscht und interpoliert hätten[3]). Mit dieser heidnischen Philosophie und Wissenschaft nun bringt er in Gegensatz die Bücher der Propheten als ‚die Wahrheit in ihrer ganzen Größe' (τὸ μέγεθος τῆς ἀληθείας Strom. I. 16) — auch wieder mit Fabeln vermischt? Das wäre kein Gegensatz; also als die lautere und reine Wahrheit[4]) —

[1]) De test. animae c. 6.

[2]) Vgl. u. a. Protr. c. 6 (M. PG. 8, 172 C); Strom. I, 17 (M. PG 8, 800 C); I, 21 (M. PG. 8, 870 B).

[3]) Strom. I, 17 (M. PG. 8, 801 B).

[4]) Strom. I, 17 (M. PG. 8, 801 C), wo er hervorhebt, daß die ‚Propheten gerade deshalb keine Diebe', weil sie es nicht machten, wie die

,als die Quelle der Wahrheit — wie Tatian ganz denselben Gedanken ausdrückt — aus welchem die Griechen schöpften mit undankbarer Gesinnung', indem sie, was sie bei Moses fanden, fälschten und ,die Wahrheit mit dem Schein von Fabeln umgaben'[1]): derselbe Tatian sagt an einer anderen Stelle c. 32 von den Christen: ,Uns fernehaltend von der gemeinen irdischen Lehre .. verwerfen wir alles, was auf menschlichen Ansichten beruht ... Wir lügen nicht; es wäre aber gut, wenn auch euer Beharren im Unglauben endlich einmal ein Ende nähme; wenn dies aber auch nicht geschieht, soll das unsrige nach dem Ausspruche Gottes (θεοῦ γνώμῃ) festbestehen.' Und so äußert er sich, nachdem er gerade am Schlusse des 31. Kap. aufmerksam gemacht hatte, wie selbst die Chronologie und Geschichte der Heiden von Irrtümern voll sei. ,Durchaus nichts lehrten unsere Vorfahren, was sie aus sich erdacht hätten — so Justin coh. ad. Gr. c. 8 — sondern von Gott haben sie ihre Kenntnis.'

Hiezu ziehe man noch in Erwägung, wie diese unsere Chronographen die biblische Geschichte überhaupt als Norm der Wahrheit betrachtet wissen wollen, sehe sich noch einmal die bereits angeführten Zeugnisse an z. B. das Tertullians (S. 103) oder das Hippolyts (ebda.) oder das des Sextus Julius (S. 105), und man wird die Tragweite und Bedeutung verstehen, welche dem Ausspruche Tertullians beizumessen ist: ,Wir (Christen) haben Literatur genug, genug Poesie, genug Sinnsprüche, auch genug der Gesänge und Lieder; doch keine Fabeln, sondern Wahrheiten, keine gekünstelten Redensarten (strophae), sondern schlichte Worte (simplicitates)[2]).

,Ein solches Gerede also möge nicht einreißen in der Kirche Christi auf Kosten der genauen Wahrheit, daß nämlich Lug und Trug mit unterlaufe zu Christi Lob und Ehre . . und verdientermaßen fürchte sich ein jeder, der mit falschem Gerede die Wahrheit stützen will, eine Sache vorschützend, die nicht wahr sei'[3]). Denn ,non potest non fuisse, quod scriptum est'[4]).

Heiden, noch die Worte Gottes fälschten, sondern sie, wie sie dieselben empfangen hatten, so auch gaben.

[1]) Or. adv. Gr. c. 40.

[2]) De spectat. c. 29.

[3]) Julius Afrikanus a. a. O., s. S. 105.

[4]) Tertullian a. a. O., s. S. 103.

Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi.

Von Dr. A. Beck.

Unter diesem Titel veröffentlichte Professor Rauschen in Bonn einen Artikel[1]), zu dem er wohl durch einen Aufsatz veranlaßt wurde, den ich nicht lange zuvor über denselben Gegenstand geschrieben hatte[2]). Daher mag es gerechtfertigt sein, wenn ich mir neuerdings einige Bemerkungen hierüber gestatte.

Rauschen sagt, nach Hilarius habe Christus einen wahren menschlichen Leib gehabt, der aber infolge seiner übernatürlichen Empfängnis anders und vollkommener gewesen sei als der unsrige und zwar habe der Unterschied darin bestanden, daß dieser Leib, da er nicht aus den **vitia** der menschlichen Empfängnis hervorgegangen sei, auch ‚**peccatis et vitiis humani corporis liber**‘ gewesen sei, die ‚**naturas vitiorum**‘ nicht gekannt habe, und daß sein Fleisch insbesondere **a vitiis humana passionis aliena**‘ gewesen sei. Diese **vitia** seien die Leiden Christi gewesen. Zwar habe Christus das objektive Leiden, den **impetus passionis**, die Schläge, die Geißelung, die Kreuzigung erduldet und sein Leib sei verwundet worden; aber den **dolor passionis**, das subjektive Leiden, das Schmerzgefühl habe Christus nicht erlitten und zwar nicht etwa seiner göttlichen,

[1]) Tübinger Quartalschr. 87 (1905), 424 ff.

[2]) Beck, Kirchl. Studien u. Quellen, Amberg, 1903, 82 ff.

sondern seiner menschlichen Natur nach; er habe so wenig verspürt als Luft, Feuer und Wasser etwas verspüren, wenn sie durchbohrt werden; auch habe er kein drückendes Gefühl gehabt wenn er weinte, hungerte oder dürstete. Diese Freiheit vom Gefühle des Leidens sei dem Leib von Natur aus zugekommen und Christus habe auch nicht durch freie Willensakte Leidensgefühle in sich zugelassen oder hervorgerufen [1]).

Rauschen sagt, nach Hilarius habe Christus einen wahren menschlichen Leib gehabt. In der Tat lehrt das der Kirchenvater oft und eindringlich. ‚Jesus Christus war durch seine Kraft ein Mensch von Fleisch und Seele und war Gott, indem er sowohl ganz und in Wahrheit besitzt, daß er Mensch ist, als auch ganz und in Wahrheit besitzt, daß er Gott ist' [2]).

Die Differenz zwischen dem Leib Christi und dem der übrigen Menschen legt Hilarius einzig in die Entstehungsweise der Leiber. Der menschliche Leib entsteht durch menschliche Empfängnis, der Leib Christi entstand durch göttliche Kraft; der Logos bildete sich selbst den Leib, indem er die Materie aus Maria nahm, die Seele aber, wie ja jede Seele ein Werk Gottes ist, sich selber schuf [3]). Niemals ist dem Heiligen der Differenzgrund ein anderer als die Entstehungsweise. Christus, sagt er, hatte einen ihm gehörigen Leib und zwar deswegen, ‚weil er von ihm selber den Ursprung hatte' [4]). Wenn nur der Leib Christi auf dem Wasser gehen und durch Mauern dringen konnte, ‚was urteilen wir nach der Natur des menschlichen Leibes über das aus dem Geiste empfangene Fleisch?' [5])

[1]) Tübinger Quartalschrift a. a. O. 429 ff.

[2]) De trin. X, 19; vgl. X, 60; 62 u. o.

[3]) X, 15.

[4]) X, 25: Habuit enim corpus, sed originis suae proprium. Fisch übersetzt in der Kösel'schen Bibl. der Kirchenväter diese Stelle: ‚Er hatte nämlich einen Leib, aber einen besonderen'. Proprium aber bedeutet bei Hilarius etwas, was zum Wesen eines Dinges gehört. Die nämliche Bedeutung hat suum. Daher ist die Stelle X, 23: Naturae enim propriae ac suae corpus illud est nicht mit Fisch wiederzugeben: ‚denn einer besonderen und ihm eigenen Natur gehört jener Körper an', sondern sinngemäß: Der Leib Christi hat eine Natur, die, weil hypostatisch angenommen vom Logos, dem Logos als Eigentum gehörte. Vgl. Beck, Die Trinitätsl. des hl. Hil. 13.

[5]) X, 23.

Rauschen meint, nach Hilarius sei der Leib Christi von dem der übrigen Menschen deshalb verschieden, weil ersterer frei war von den Sünden und Fehlern der Menschen[1]). Er sagt wohl, der Leib Christi sei dem Hilarius zufolge anders und vollkommener als der unsrige gewesen, weil er übernatürlich empfangen war[2]). Allein er fügt sofort an: In c. 25 bestimmt er diesen Unterschied genauer so, daß sein Leib, da er nicht aus den vitia der menschlichen Empfängnis hervorgegangen war, auch **peccatis et vitiis humani corporis liber** war, die **naturas vitiorum** nicht kannte 2c. Und zwar bemerkt Rauschen, diese Freiheit vom Leiden sei dem Leibe Christi von Natur aus zugekommen[3]). Wenn das, dann war dieser Leib von Natur aus, also wesentlich ein anderer als der unsrige, dann ist Hilarius wohl schwerlich vom Doketismus freizusprechen und es ist auffallend, wie Rauschen trotzdem behaupten kann, Hilarius habe ‚nirgendwo die Realität der Menschheit Christi bestritten'[4]). Ist dagegen bloß die Entstehungsweise des Leibes Christi eine andere als bei uns, dann folgt von selbst, daß kein Wesensunterschied zwischen beiden Leibern besteht.

Allein Rauschen zitiert[5]) den Satz: ‚Wenn er aber von der Jungfrau durch sich selbst Fleisch angenommen und selbst aus sich auch eine dem durch sich empfangenen Leibe entsprechende Seele angenommen hat, so muß der Natur der Seele und des Leibes auch die Natur der Leiden entsprochen haben'[6]). Daraus läßt sich aber nicht ohne weiters ein Wesensunterschied konstruieren, da das Wort **natura** bei Hilarius noch eine schwankende Bedeutung hat[7]) und die richtige erst aus dem Zusammenhang eruiert werden muß. Nun führt Hilarius die Freiheit des Leibes Christi von Schmerzen niemals auf die Verschiedenheit dieses Leibes vom unsrigen zurück, sondern stets nur auf die Verschiedenheit ihrer Entstehungsweise[8]). Daher kann

---

[1]) Tüb. Quartalschr. 430.

[2]) A. a. O.

[3]) A. a. O. 433; 435 f.

[4]) A. a. O. 427.

[5]) A. a. O. 429.

[6]) De trin. X, 15.

[7]) Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius v. P. Mainz, 1903. 12.

[8]) De trin. X, 25: ‚ut ... nostra in eo per virtutem profectae ex se *originis* vitia non inessent ... In similitudine enim naturae, non in vitiorum proprietate *generatio* est; X, 35: demonstrari non am-

auch an der genannten Stelle natura nicht die Bedeutung von Natur, Wesen, haben, und wie sich daher kein wesentlicher Unterschied in der Natur der Leiber folgern läßt, so auch keiner bezüglich der Schmerzen. An der zitierten Stelle betont Hilarius ausdrücklich die vollkommene Wesensgleichheit des Leibes Christi und des menschlichen Leibes[1]), den Unterschied legt er auch hier nur in die Verschiedenheit der Empfängnis. Daher kann natura hier nicht Wesen bedeuten. Infolge der Empfängnis, lehrt hier Hilarius ferner — also nicht infolge der Natur des Leibes — war Christus von Schmerzen frei, während die übrigen Menschen infolge ihrer Zeugung den Schmerzen unterliegen. Daß diese Freiheit keinen Wesensunterschied im Leibe

---

bignum est, in natura ejus corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse.. et passionem illam, licet illata corpore sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse, quia, quamvis forma corporis nostri esset in Domino, non tamen in vitiosae infirmitatis nostrae esset corpore, qui non esset in *origine*, quod ex conceptu Spiritus sancti virgo progenuit, quod licet sexus sui officio genuerit, tamen non *terrenae conceptionis* suscepit elementis; X, 44: extra terreni est corporis mala, *non terrenis inchoatum corpus elementis;* X, 47: passus [est] virtute naturae suae, ut et virtute suae *natus* est, neque enim, cum natus sit, non tenuit *omnipotentiae* suae in nativitate naturam. Nam cum natus sit lege hominum, non tamen hominum lege *conceptus* est habens in se et constitutionem humanae conditionis in partu et ipse extra constitutionem humanae conditionis in *origine* . . . Et pro nobis dolens non et doloris nostri dolet sensu, quia et habitu ut homo repertus, habens in se doloris corpus, sed non habens naturam dolendi, dum et ut hominis habitus est et *origo* non hominis est nato eo de conceptione Spiritus sancti; X, 45 sagt Hilarius von den Jünglingen im Feuerofen, sie hätten keinen Schmerz gespürt trotz ihrer irdischen Empfängnis: Quaero enim, . . . utrum in illud *nostrae conceptionis* corpus metus tanti ignis incesserit.

[1]) X, 15: Si igitur homo Jesus Christus per initia corporis atque animae nostrae vixit in corpore, et non ita, ut corporis sui, sic et animae suae princeps Deus, in similitudinem hominis constitutus et habitu repertus ut homo natus est, dolorem senserit corporis nostri, animae nostrae et corporis, ut conceptu, ita et initio animatus in corpore. Quod si assumta sibi per se ex Virgine carne ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit, *secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.* Evacuans se enim ex Dei forma et formam servi accipiens et filius Dei etiam filius hominis nascens ex se suaque virtute non deficiens Deus Verbum *consummavit* hominem viventem.

Christi andeuten soll, ergibt sich mit Evidenz aus dem unmittelbar vorhergehenden 14. Kapitel. Hier sagt Hilarius, der Mensch bestehe aus Leib und Seele. Die Materie des Leibes ist an sich unempfindlich und wird empfindlich erst durch die Seele. Daher ist es möglich, daß die Materie des Leibes wieder unempfindlich wird, dann nämlich, wenn die Verbindung mit der Seele aufgehoben oder gehemmt wird, wie z. B. wenn ein Glied vom Leibe abgeschnitten wird oder abstirbt oder wenn bei einer Operation die Einwirkung der Seele aufgehoben wird. Von der Kraft oder Schwäche der Seele hängt daher die Empfindsamkeit des Leibes ab. Da nun Christus sich selber Leib und Seele schuf, so war die Seele und vermittels dieser auch der Leib von einer göttlichen Kraft beherrscht und daher konnte dieser Leib, wiewohl ein vollkommener menschlicher Leib, keine Schwäche, keine menschlichen Schmerzen und Gebrechen an sich haben. Die Freiheit vom Leiden in Christo war somit nicht in der Natur des Leibes, sondern in der göttlichen Empfängnis begründet.

Die gleiche Wahrheit ergibt sich aus dem Zweck, den Hilarius im 10. Buch verfolgt. Die Arianer schlossen aus dem Leiden Christi auf seine rein menschliche Persönlichkeit. Hilarius erwidert, die hl. Schrift lehre freilich, daß Christus viele Leiden erduldet habe und daraus müßten wir schließen, daß er wahrer Mensch sei; allein sie lehre auch von göttlichen Taten und daraus folge seine Gottheit[1]); die Person des Logos habe, ohne die göttliche Natur aufzugeben, einen wahren Leib und eine wahre Seele angenommen und darum sei Christus trotz der menschlichen Schwächen eine göttliche Person[2]).

[1]) De trin. X, 62: Habes in conquerente ad mortem relictum se esse, quia homo est, habes eum, qui moritur, profitentem se in paradiso regnare, quia Deus est. Cur hoc, quod nobis ad intelligentiam mortis suae locutus est, solum ad impietatem retinemus et id, quod idem ad demonstrationem immortalitatis suae est professus, tacemus? X, 71: Et cum nobis haec sola sit proprietas ad salutem, ut Dei filium confiteamur ex mortuis, cur, rogo, in hac irreligiositate moriamur, ut, cum Christus intra fiduciam divinitatis suae manens, mori se per significationem assumpti hominis cum securitate morientis ostenderet, hoc maxime ad abnegandum eum Deum proficiat, quod se nobis Dei filius et hominis filium est professus et mortuum; vgl. X, 63; 66 u. ö.

[2]) De trin. X, 62: Unus enim atque idem est Dominus Jesus Christus, Verbum caro factum, se ipsum per haec universa significans:

Hilarius stimmt also mit seinen Gegnern darin vollständig überein, daß Christus denselben Leib gehabt habe wie die übrigen Menschen; nur darin irrten sie, daß sie nicht bedächten, er habe sich selber seinen Leib und seine Seele geschaffen und darum sei diese menschliche Natur Eigentum einer göttlichen Person. Hilarius legt also im ganzen 10. Buch den Differenzgrund nicht in die Natur des Leibes Christi, sondern in seine Entstehungsweise.

War nun der Leib frei von jeder Empfindung? Das wird nach dem Vorausgegangenen niemand behaupten können und Hilarius lehrt ja, wie wir gesehen haben[1]), ausdrücklich die Empfindsamkeit dieses Leibes. Allein leugnet er nicht die Empfindung des Schmerzes?

Den objektiven Schmerz leugnet Hilarius keineswegs. Daß Christus durchbohrt worden sei, gehungert und gedürstet habe, betont er entschiedenst[2]). Allein hat Christus das Gefühl von Schmerz gehabt? Hier nun gehen mein verehrter Gegner und ich auseinander.

Man kann nicht sagen, Christus müsse dasselbe Schmerzgefühl gehabt haben wie wir, weil er auch den gleichen Leib hatte wie wir; denn man kann sich recht wohl einen Menschen denken ohne Schmerzgefühl. Hilarius weist z. B. auf die Jünglinge im Feuerofen hin[3]).

Allein mir scheint Hilarius an dem Schmerzgefühl festzuhalten. Bei der Erklärung der Worte: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, leugnet er keineswegs, daß Christus geklagt habe und daß dies ein Beweis seiner Schwäche sei[4]). Ja, er sagt ausdrücklich, an dieser Schmach (contumelia) sollen wir ebenso erkennen, daß er wahrer Mensch ist, wie wir aus den göttlichen Prädikaten

---

qui dum ad mortem derelinqui se significat, homo est, dum vero homo est in paradiso Deus, regnet, regnans porro in paradiso, Patri commendet spiritum Dei filius, commendatum vero Patri spiritum hominis filius tradat ad mortem; X, 18: Ipse autem Dominus huius nativitatis suae mysterium pandens sic locutus est: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi; si quis manducaverit de pane meo, vivet in aeternum, se panem dicens; ipse enim corporis sui origo est. Ac ne Verbi virtus atque natura defecisse a se existimaretur in carnem, panem suum rursus esse dixit; vgl. X, 21; 22; 63; 64; 65.

[1]) S. 112.

[2]) De trin. X, 23; 24.

[3]) X, 45. Etwas anderes wäre es, die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, leugnen zu wollen.

[4]) De trin. X, 61: Nam querela derelicti morientis infirmitas est.

ersehen sollen, daß er wahrer Gott ist[1]). Freilich tadelt Hilarius diejenigen hart, die aus dieser Klage schließen, Christus sei der Ohnmacht anheimgegeben gewesen[2]). Allein wie dieses anheimgegeben zu verstehen sei, erklärt er sofort mit den Worten, Christus sei nicht gezwungen gewesen zu sterben und darum sei auch kein Zwang vorhanden gewesen zu klagen[3]). Christus, sagt er, ist Herr seiner Seele[4]), darum ist er nicht gezwungen zu sterben, sondern stirbt freiwillig gemäß den Worten, er habe die Macht seine Seele zu lassen und sie wieder zu nehmen[5]). Der nämliche aber, der die Macht zu sterben hatte, also der Logos, hat auch die Seele empfohlen. Daher läßt sich aus den Klageworten zwar schließen, daß Christus eine menschliche Natur hatte, nicht aber, daß er eine menschliche Person gewesen sei[6]). Daß es dem Hilarius nicht darum zu tun war, menschliche Klagen und Schwächen von Christus zu negieren, sondern bloß darum zu konstatieren, daß Christus hiezu nicht gezwungen, somit keine menschliche Person war, daß dagegen eine göttliche Person freiwilliges Prinzip dieser Leiden war, spricht Hilarius klar aus: ‚Warum halten wir bloß an dem, was er zum Verständnis seines Todes zu uns gesprochen hat, zum Zweck der Gottlosigkeit fest und schweigen von dem, was der Nämliche zum Nachweis seiner Unsterblichkeit ausgesagt hat? Wenn dieses Wort und diese Rede vom Nämlichen kommt, in dem er sowohl klagt, daß er verlassen sei als auch ausspricht, daß er herrsche [im Paradiese], mit welcher Art des Unglaubens teilen wir unsern Glauben, daß nicht der Nämliche in der nämlichen Zeit gestorben ist, der auch herrscht, da Ebenderselbe von sich beides bezeugt hat, sowohl indem er seinen Geist empfahl, als auch indem er seinen Geist aufgab?

---

[1]) X, 62.

[2]) X, 49: Quae maximae quaerelae esse intelligitur protestatio, derelictum se esse conqueri infirmitatique permissum?

[3]) A a O.: Verum haec impiae intelligentiae violenta praesumptio, quam sibi in omni dictorum dominicorum genere compugnat: ut qui ad mortem festinat ... in his tot beatitudinum causis mori timuerit et ob id ad *necessitatem* moriendi desertum se a Deo suo quaeratur, cum in beatis illis esset mortem obeundo mansurus?

[4]) X, 59. [5]) X, 57.

[6]) X. 60: Sed sacramenti istud divini intelligentia est, non ignorare Deum, quem non nescias hominem, non nescire autem hominem, quem non ignores Deum: X, 61; X, 62; vgl. S. 112 Anm 1.

Wenn also der nämliche, der seinen Geist empfiehlt und aufgibt, sowohl herrschend stirbt, als auch gestorben herrscht, so finden wir im Geheimnis des Menschensohns und Gottessohns, daß sowohl der Herrschende stirbt als auch der Sterbende herrscht'[1]).

Bei der Klage wegen der Verlassenheit läßt Hilarius den Heiland weinen. Und zwar ist das keine rein materielle Tätigkeit; es ist eine Wirkung der Traurigkeit der Seele. ‚Es weint die Seele, welche traurig ist'[2]). Sonach muß Christus ein körperliches Empfinden der Trauer gehabt haben. Daher sagt Hilarius, es unterliege keinem Zweifel, daß Jesus in Wahrheit geweint und Schmerz empfunden habe[3]). Nur sagt er, Christus habe nicht weinen müssen (wie andere Menschen), sei also keine menschliche Person gewesen. Weder im Leib, noch in der Seele, noch außerhalb Christus sei ein Grund gewesen zu weinen, ebensowenig wie damals, als er wegen Lazarus weinte. Der Grund des Weinens lag in dem, der, wie Prinzip seiner göttlichen Seligkeit, so auch Prinzip seines menschlichen Leidens ist[4]). Christus ist daher nach Hilarius wahrer Mensch, aber auch göttliche Person[5]).

Das Schmerzgefühl, die Trauer, leugnet Hilarius auch nicht bei der Exegese der Worte: Meine Seele ist betrübt bis in den Tod[6]); er leugnet nur, daß er nach menschlicher Art gelitten habe, daß er nämlich von Natur aus habe leiden müssen. Nicht im Tod, sagt er, nicht im Sterbenmüssen lag der Grund, weshalb Christus betrübt war, denn es heißt ja nicht, daß er wegen des Todes, sondern nur, daß er bis in den Tod betrübt war. Der Tod war also nicht die Ursache der Trauer, sondern der Termin, bis zu dem Christus betrübt war. Die Ursache [Veranlassung] lag in der Zweifelsucht der Jünger am Ölberg, die aber beim Tod Christi infolge des Gebetes des Heilandes und der Wunder beim Tode aufhörte. Die eigentliche Ursache der Betrübtheit aber war er selber, denn mit den

[1]) X, 62; I, 31: *dominans* metus tristitiae.

[2]) X, 55.

[3]) X, 55; 56; 57.

[4]) X, 55 ff.

[5]) X, 63: Non enim alius est moriens et regnans neque alius est commendans spiritum et exspirans neque alius est sepultus et resurgens neque non unus est descendens et ascendens.

[6]) X, 37: Non enim rogat, ne secum sit [der Leidenskelch], sed ut a se transeat.

Worten: nicht wie ich will, sondern wie du willst' vereinigt er ja seinen Willen mit dem des Vaters[1]). In den Worten ,dein Wille geschehe' liegt nicht etwa enthalten, der Sohn sei weniger wie der Vater; denn Christus, der wegen des Schlafes der Jünger betrübt war, erlaubt ihnen sofort zu schlafen: ,So schlafet denn und ruhet'[2]). Ebensowenig zeugt die Stärkung durch einen Engel für die menschliche Persönlichkeit Christi, da doch der Schöpfer der Engel nicht durch sein Geschöpf gestärkt zu werden brauchte[3]). Der Blutschweiß beweist die Macht Christi, da ein solcher Schweiß etwas wunderbares ist[4]). Und wiewohl endlich Christus mit den Worten ,dein Wille geschehe', die Apostel dem Schutz des himmlischen Vaters empfohlen hatte, so ist es doch auch er, der die Apostel schützt und rettet: ,die du mir gegeben hast, habe ich bewahrt'[5]). Soweit leidet zwar Christus, aber der Grund hiezu liegt nicht außer ihm, sondern in ihm; er leidet, nicht wie die Menschen gezwungen, sondern kraft seiner Allmacht; so ist er Mensch, aber auch Gott[6]).

Betrübtheit und Traurigkeit leugnet also Hilarius nicht, sondern betont wiederholt ihr Dasein und sagt: Gelitten hat also der eingeborne Gott, was Menschen leiden können[7]). Ja, er betont ausdrücklich, daß man aus diesem Leiden die Menschheit Christi erkenne, nur müsse man auch die göttliche Persönlichkeit Christi festhalten. Aus den Schmerzen Christi lasse sich nicht schließen, daß er purer Mensch gewesen sei, denn der hl. Schrift zufolge habe er nicht in menschlicher Weise, gezwungen, sondern freiwillig gelitten; der Logos sei es gewesen, der — causaliter — gelitten habe. Somit hätten die Arianer unrecht, wenn sie ob der Leiden die Gottheit Christi leugneten. Das ist der Gedankengang des Hilarius von de trin. X, 29 an bis zum Schluß des 10. Buches. Wohl sagt er nicht formell, daß der Heiland das körperliche Empfinden

---

1) X, 37. 2) X, 40.
3) X, 41. 4) A. a. O.
5) X, 42.

6) X, 47: Passus igitur unigenitus Deus est omnes incurrentes in se passionum nostrarum infirmitates, sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est neque enim, cum natus sit, non tenuit omnipotentiae suae in nativitate naturam.

7) X, 67: Passus quidem est unigenitus Deus, quae homines pati possunt.

des Schmerzes gehabt habe; dazu hatte er keinen Grund, weil die Arianer das Empfinden nicht leugneten; allein diese Annahme folgt mit Notwendigkeit, da er betont, Christus habe wahrhaft gelitten, was Menschen leiden, und habe einen wahren Leib gehabt, nur sei die Ursache des Leidens eine andere gewesen als bei den übrigen Menschen. Wenn nun Hilarius bei jenen Leiden, die Christo durch äußere Ursachen zugefügt werden, denselben Gedankengang verfolgt, dann müssen wir annehmen, daß er das Empfinden auch dieser Schmerzen nicht geleugnet habe.

Die Ursache, Schmerz zu empfinden, sagt Hilarius, liegt in der fehlerhaften menschlichen Natur[1]). Nun hatte Christus keine fehlerhafte Natur[2]). Folglich, so fährt Hilarius im nächsten Kapitel[3]) fort, herrschte in dieser Natur einzig der Herr der Herrlichkeit und darum kann sich in diesem Körper nicht wie bei den übrigen Menschen ein Fehler, eine Schwäche finden, die die Ursache des Leidens, die Ursache für die Furcht Christi wären[4]). Weil diese Natur nicht fehlerhaft war, konnten auch die Nägel nicht Ursache von Schmerzen, und diese nicht Ursache sein, daß sich der Herr fürchtete[5]). Rauschen meint[6]), Christus habe dem Hilarius zufolge[7]) geweint, gehungert und gedürstet ‚ohne drückendes Gefühl'. Wir haben oben schon gesehen[8]), daß die Ursache des Weinens Traurigkeit war und daß daher der Heiland wahren Schmerz verspürt habe. Sonach dürfen wir bezüglich des Weinens die Stelle X, 24 ebenso interpretieren. Übrigens lehrt er X, 24 ausdrücklich, daß Christus wahrhaft geweint, gedürstet und gehungert habe[9]) und zwar zu dem Zwecke, daß man die Wahrheit der menschlichen Natur erkännte[10]). Allein

---

1) X, 14. 2) X, 26.

3) X, 27.

4) X, 27: Quam igitur infirmitatem *dominatam* huius corporis credis, cuius tantam habuit natura virtutem?

5) X, 28: Quod si haec in Christi corpore virtus fuit, qua, rogo, fide *naturaliter* infirmus fuisse creditur, cui naturale fuit omnem humanorum infirmitatum inhibere naturam?

6) Tüb. Quartalschr. 431 f.

7) X, 24.

8) S. 115.

9) X, 24: caro homo totus, passionum est permissa naturis.

10) A. a. O.: ad demonstrandam corporis veritatem.

Christus verhielt sich wiederum so, daß man zugleich seine Gottheit ersah, denn trotz des Durstes und Hungers hat er nichts getrunken oder gegessen; er war also nicht wie andere Menschen gezwungen etwas zu genießen[1]). Bezüglich des Weinens sagt Hilarius wohl X, 24, Christus habe nicht Schmerz empfunden. Allein er erklärt es hier gerade so, wie X, 56, nämlich nicht der Tod des Lazarus sei Ursache des Schmerzes gewesen.

X, 23 hält Rauschen für entscheidend[2]), da Hilarius sage, Christus habe infolge der Nägel ꝛc. ebensowenig Schmerz verspürt, wie Wasser, Feuer oder Luft, wenn sie durchbohrt werden. Daß man diesen Vergleich nicht zu sehr pressen darf, ist klar, denn sonst müßte man Christo überhaupt die Empfindung absprechen. Allein Hilarius sagt X, 23 deutlichst, daß die göttliche Kraft allein den Menschen Christus beherrschte[3]), und daher gab es keine Möglichkeit, daß die menschliche Natur Christi Ursache des Schmerzempfindens gewesen wäre. Diese war eben, wie Hilarius X, 15—22 entwickelt[4]), nicht fehlerhaft und konnte daher die Ursache der Schmerzen nicht sein, Christus ‚hatte keine Natur, um Schmerz zu empfinden'[5]). Daß er aber eine empfindsame Natur hatte, lehrt Hilarius deutlich, wenn er sagt, der Schächer sei durch die Schmerzen des Heilandes zur Bekehrung gebracht worden[6]).

---

[1]) A. a. O.: Vel cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit.

[2]) Tüb. Quartalschr. 430 f.

[3]) X, 23: *Virtus* corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit; vgl. X, 47: ut passiones corporis nostri corporis sui virtute susciperet.

[4]) Rauschen sagt a. a. O. 430, Hilarius zeige X, 14—22, Christus habe einen anderen und vollkommeneren Leib gehabt wie wir. Das ist keineswegs der Fall. Hilarius lehrt hier einzig und allein, Christus habe sich selber einen vollkommenen menschlichen Leib gebildet und sei deshalb Herr seines Leibes und seiner Seele gewesen. Darum, so fährt er X, 23 fort, sei er — nicht aber die Leiden — Herr auch seiner Peinen gewesen. Deshalb — nicht aber weil er anderer Natur war — habe dieser Leib auf dem Wasser gehen können ꝛc. Hilarius sagt nie, Christus habe einen andern und vollkommeneren Leib gehabt, sondern einen infolge der hypostatischen Annahme ihm gehörigen, ihm eigenen Leib. Vgl. S. 109 Anmerkung 4.

[5]) X, 23: naturam non habens ad dolendum.

[6]) X, 34.

So negiert Hilarius auch an jenen Stellen, wo äußere Umstände den Schmerz herbeiführen, nicht die Wahrheit des Schmerzes, sondern nur die Notwendigkeit desselben infolge der fehlerhaften menschlichen Natur, gleich als ob Christus ein gewöhnlicher Mensch und nicht Gott gewesen wäre. Daher dürfen wir hier oben[1]) sagen, nach Hilarius habe Christus Schmerz empfunden.

Damit ist auch klar, was Hilarius sagen will, wenn er schreibt, der Leib Christi sei stark gewesen und habe keinen Schmerz empfunden[2]). Nicht von Natur aus habe dieser Leib Schmerz empfunden, wie die sündigen Menschen, das ist der Gedanke des Heiligen[3]).

Allein, betont denn der Heilige nicht oft, daß Christus frei war von menschlichen Gebrechen? Gewiß[4]); allein, wie wir gesehen haben, ist der Leib Christi hievon frei, nicht weil er dem Wesen, sondern weil er der Ursache nach anders war als der unsrige[5]). Wenn das, dann konnte und mußte dieser Leib wesentlich das gleiche Schmerzgefühl haben wie der unsrige, nur war die Ursache eine andere als

---

[1]) Vgl. S. 116 f.

[2]) X, 27; 28; 32; 33; 34 u. ö.

[3]) X, 32; 33; 44; 45 ff. u. ö.

[4]) X, 15; 25 u. ö.

[5]) Ich hatte (Kirchl. Studien u. Quellen 91 u. 98) gesagt, kein Mensch hätte nach Hilarius Schmerzen verspürt, wenn keine Sünde geschehen wäre. Rauschen schreibt a. a. O. 426 f., aus den von mir zitierten Stellen folge nicht, daß Hilarius die Schmerzempfindung des Menschen auf die Sünde zurückführe. Ich hatte zitiert in ps. 122, 10: dolor nobis est ex injuriis nostris; in ps. 126, 13: vitae dolorem per infirmitatem destitutae voluntatis accipimus. In de trin. führt Hilarius die Freiheit Christi von Schmerzen wiederholt auf die Freiheit von der Empfängnis der Menschen zurück. Ich zitierte X, 14 f. u. X, 25. An erster Stelle sagt Hilarius, Christus sei von Fehlern frei gewesen, weil er nicht menschlich empfangen war, an der zweiten Stelle spricht er ihn aus dem gleichen Grund von Sünden frei und redet schließlich bloß von Sünden: Ita homo Christus Jesus et in veritate nativitatis est, dum homo est, et non est in peccati proprietate, dum Christus est. Weil Christus, bemerkt Hilarius, sich selbst den Leib Christi schuf und ihn nicht aus dem sündenbefleckten Adam erhielt, war er nicht mit einem fehlerhaften menschlichen Leib geboren, X, 20 ff. Ich glaube daher nicht mit Unrecht geschlossen zu haben, daß dem Hilarius zufolge dort keine Schmerzen sind, wo die Sünden fehlen; vgl. Hil. in ps. 68, 9.

bei uns. Das sagt Hilarius ausdrücklich: ‚Und er empfindet Schmerz für uns, empfindet aber den Schmerz nicht mit dem Gefühle unseres Schmerzes, weil er sowohl in der Gestalt als Mensch erfunden worden, indem er den Leib des Schmerzes an sich hat, aber nicht die Natur hat, Schmerz zu empfinden, da sowohl seine Gestalt wie die eines Menschen ist als auch der Ursprung nicht der eines Menschen ist, da er aus der Empfängnis des hl. Geistes geboren ist'[1]).

Sagt jedoch Hilarius bei Erklärung der Stelle: ‚Er trägt unsere Sünden und empfindet Schmerz für uns, und wir glaubten, daß er Schmerzen leide und Schläge und Qual. Er ist aber verwundet worden wegen unserer Ungerechtigkeiten und schwach geworden wegen unserer Sünden', sagt er nicht, man habe von Christus bloß geglaubt, er empfinde Schmerz?[2]) Allein hat vielleicht auch die hl. Schrift bloß geglaubt, der Heiland empfinde Schmerz? Hilarius hält sich an den Ausdruck der Schrift und darum kann man seinen Gedanken erst aus dem Zusammenhang finden. An der soeben aus X, 47 zitierten Stelle sagt Hilarius, man möchte, weil Christus einen Leib hat, meinen, er habe auch wie ein Mensch leiden müssen; man müsse aber bedenken, daß sein Leib der Ursache nach anders sei als der unsrige und darum habe auch sein Leib nicht so zu leiden wie der der übrigen Menschen. Weil er einen Leib hat, ‚deshalb hat man von ihm geglaubt, daß er Schmerz leide und Schläge und Qual. Er hat nämlich Knechtsgestalt angenommen, und als Mensch aus der Jungfrau geboren, hat er uns auf die Meinung gebracht, daß ihm im Leiden der Schmerz von Natur zukomme — **opinionem nobis *naturalis* sibi in passione doloris invexit**'[3]). Und nun leugnet Hilarius das volle menschliche Leiden, also auch das Schmerzgefühl nicht, sondern er schreibt: ‚Obschon er nämlich verwundet worden ist, so ist es doch nicht die Wunde seiner Ungerechtigkeit und alles, was er leidet, leidet er nicht für sich. Denn nicht für sich ist er als Mensch geboren worden und nicht in seiner Person ist er ungerecht . . . und deshalb wurde er wegen unsern Ungerechtigkeiten verwundet'[4]). So gut der Heiland geboren wurde, so gut wurde er auch verwundet, aber so gut er für uns geboren

[1]) X, 47.
[2]) A. a. O.; vgl. Tüb. Quartalschr. 434 f.
[3]) X, 47.
[4]) A. a. O.

wurde, so gut hat er für uns gelitten. Wie die Wahrheit der Geburt und damit des Leibes, so kann auch die Wahrheit des Leidens und damit des Schmerzgefühls nicht geleugnet werden, nur ist bei Christus wie die Ursache der Geburt, so auch die des Leidens eine von der unsrigen verschiedene.

Es unterscheidet sich daher der Leib Christi dem Wesen nach nicht von dem unsrigen und ebensowenig die Schmerzen; nur der Ursache nach ist ein Unterschied. Wie Christus freiwillige Ursache seines Leibes ist, so ist er es auch bezüglich der Schmerzen, und so kann Hilarius sagen, Christus habe nicht aus Notwendigkeit gelitten, sondern sich der Gewohnheit der übrigen Menschen gefügt[1]), er habe diese Gewohnheit angenommen[2]), er habe nicht für sich, sondern für uns gelitten[3]).

Damit ist meines Erachtens auch die Frage gelöst, ob der Leib Christi von Natur aus leidensfähig war oder erst durch einen jedesmaligen Willensakt Christi. So wenig Christus stets einen eigenen Willensakt nötig hatte, um seinen Leib anzunehmen, so wenig auch um zur gegebenen Zeit zu leiden. Mit der freiwilligen Annahme des menschlichen Leibes war auch die freiwillige Annahme der Leidensfähigkeit schon gegeben[4]).

Auch Rauschen erinnert daran[5]), daß Hilarius in seinem Matthäuskommentar dem Heiland ein wirkliches Schmerzgefühl zuschreibe[6]), während er dies in seinem Werke de trinitate unterlasse. Wie man sieht, ist diese Annahme hinfällig und damit auch der Schluß, den man hieraus in Bezug auf Abfassungszeit der beiden Werke ziehen will.

Rauschen glaubt ferner[7]), Hilarius begründe nur in seinem Psalmenkommentar die Leidensfähigkeit Christi mit der unveränderlichen Natur Gottes. Allein er schreibt de trin.[8]), die Natur Christi, die Herrin der Welt — also die göttliche Natur — könne nicht ge-

[1]) X, 24; vgl. dagegen Tüb. Quartalschr. 432.
[2]) X, 63.
[3]) X, 47; 71; 24.
[4]) Vgl. dagegen Tüb. Quartalschr. 433 f.
[5]) A. a. O. 435.
[6]) in Matth. 3, 2.
[7]) A. a. O. 437 f.
[8]) X, 34.

teilt werden, so daß ein Teil Schmerz empfinde, der andere Seligkeit. Gott untrennbar nennen ist aber das gleiche, wie ihn unveränderlich heißen. In den Worten: ‚Er vergab euch alle Sünden' u. s. w.[1]), bemerkt Hilarius, sei von dem Geheimnis der Gottheit die Rede, und fährt dann fort: ‚Du glaubst also, daß jene Kraft — die Gottheit — . . . sich in eine des Schmerzes fähige Natur verwandelt habe (demutasse se)?'[2]).

[1]) Kol. 2, 13—15.

[2]) X, 48; vgl. I, 31: ut longe a beatitudine atque *incorruptione* Dei sit (sc. Christus).

Rezensionen.

La Théologie de Tertullien par Adhémar d'Alès, Prêtre Bibliothèque de théologie historique). Paris, Beauchesne et Cie. 1905. 8°. XVI u. 535 S.

Ohne Zweifel ist es ein nützliches und zeitgemäßes Unternehmen, das die Professoren des Institut catholique in Paris in der Bibliothèque de théologie historique ins Leben gerufen haben. Der Plan geht dahin, die gesamte theologische Lehre vom alten Testament bis zum 19. Jahrhundert in einer Reihe von etwa 60 Bänden zur Darstellung zu bringen, teils im Anschluß an die führenden Geister des Christentums, teils in gesonderter Behandlung der wichtigen Dogmen, deren geschichtliche Entwicklung eine eigene Würdigung erheischt. Läßt sich diese Absicht auf Grund geschichtlicher Auffassung und nach einer sichern Methode zur Ausführung bringen, so wird in absehbarer Zeit ein Werk vorliegen, das der Theologie die unschätzbarsten Dienste leisten wird. Die bisher erschienenen Bände: Histoire de la Théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, par J. Turmel. 3. A. und La Théologie catholique au XIXe siècle par J. Bellamy haben das Unternehmen würdig eingeführt und legen für die Befähigung der Mitarbeiter das beste Zeugnis ab, und der vorliegende 3. Band darf ohne Übertreibung als hervorragende Leistung bezeichnet werden.

Die Schwierigkeit, einem Manne wie Tertullian gerecht zu werden, bedarf keiner besondern Betonung. Der Verfasser ist derselben gewachsen, er beherrscht seinen Stoff meisterhaft.

Die Anordnung ist im großen folgende: 1. Göttlichkeit des Christentums 1—36. 2. Gott — Trinität 37—103. 3. Schöpfung, Mensch und Engel. 104—161. 4. Christus. 162—200. 5. Kirche, Schrift, Tradition. 201—261. 6. Moralisches und christliches Leben. 262—301. 7. Gebet und Sakramente. 302—377. 8. Kirche und Welt. 378—434. 9. Montanismus. 435—498. Ein dreifaches Register: Stellen aus den Werken Tertullians, Schriftstellen, Namen- und Sachregister bilden eine willkommene Beigabe und erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes.

In der für die Beurteilung unseres Schriftstellers so wichtigen Zeitbestimmung der Werke folgt d'Alès im allgemeinen Nöldechen und Monceaux mit der Ausnahme, daß er die Schrift de virginibus velandis nicht in die Zeit des vollendeten Montanismus, sondern wie Bardenhewer und Harnack in die Übergangsperiode setzt (XII); die nähere Begründung ist im Schlußkapitel Montanismus, gegeben 449 f.

Es ist bezeichnend für Tertullian, daß nach ihm der Anschluß an das Christentum ganz und gar der Vernunft entspricht und es ist durchaus kein Widerspruch, wenn er bei anderer Gelegenheit sich zum Credo quia absurdum bekennt. Die Worte: non pudet, quia pudendum est; prorsus credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est (de carne Chr. 5) sind gegen die Häretiker gerichtet und wehren, wie schon Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. II 343) hervorgehoben hat, ‚eine Kritik ab, welche das Mögliche nach der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis abmißt und die Unendlichkeit Gottes leugnet'.

Wie schwer es werden kann, Tertullian ganz zu verstehen, zeigt das Kapitel über Gott und Trinität. Wie sind die Gegensätze: Deus spiritus, Deus corpus est auszugleichen? Wohl lassen sich Texte finden, in denen corpus gleichbedeutend mit substantia erscheint, allein es ist nicht zu übersehen, daß die Verteidiger der Geistigkeit der Seele, wie Plato, Aristoteles bekämpft werden (de anima 4—5). D'Alès sucht die Erklärung in der Schwierigkeit, Geistiges zu erfassen, in der kräftigen, realistischen Sprache, im Einfluß des stoischen Materialismus (65). Dunkelheiten bleiben trotzdem. Dasselbe gilt von der Trinitätslehre. Tertullian will auf der einen Seite, so urteilt der Verfasser richtig, die Dreiheit der göttlichen Personen gegen die Monarchianer verteidigen, auf der andern aber auch alles vermeiden, was die Größe des einzigen Gottes in Frage stellen

könnte. Zwischen diesen Grenzen sucht er mit mehr oder weniger Geschick die Linien des Dogmas zu ziehen. Petavius hat gewiß zu schroff geurteilt und ein Vertreter ‚des ausgeprägtesten Subordinatianismus‘ ist Tertullian auch nicht. Daß seine Anschauungen von unserm Standpunkt aus völlig unanfechtbar seien, behauptet d'Alès nicht; man wird nicht einmal mit aller Sicherheit bestimmen können, wie sich der Afrikaner die Ewigkeit des Sohnes, die ewige Zeugung, die Gottheit und Persönlichkeit des hl. Geistes näher gedacht hat.

Anerkannt ist die Bedeutung unseres Autors für die Geschichte des Kanons und der lateinischen Bibelübersetzung. Sein altes Testament enthält die deuteronomischen Schriften — nur Tobias und die Fragmente des Buches Esther werden nicht angeführt. Dagegen steht das Buch Henoch in Ansehen und die ablehnende Haltung anderer gilt als ungerechtfertigt, der Sybille wird ein Platz in der Offenbarung eingeräumt und 4. Esdras war jedenfalls nicht unbekannt. Für das neue Testament ist bei Tertullian der apostolische Ursprung Kennzeichen und Grund der Kanonizität. Daher das bekannte Urteil über den Hebräerbrief und dessen Verfasser. Fraglich scheint mir, ob der Hirte des Hermas von Tertullian jemals als kanonisch betrachtet wurde. Die Annahme würde zu dem oben angeführten Grundsatz über die Kanonizität wenig stimmen und der angeführte Text de orat. 16. (229) scheint mir nicht hinreichend beweisend. — Die Schriftstellen in den Werken Tertullians sind leider oft nach der Vulgata verbessert worden. Immerhin tritt noch häufig der Fall ein, daß Tertullian und Cyprian in übereinstimmender Weise von der Übersetzung des Hieronymus abweichen und den älteren Text bezeugen, so in Genesis und Deuteronomium, den 4 großen Propheten, den Sprichwörtern und Psalmen, in den Evangelien, besonders Lukas und Johannes, den wichtigsten Briefen Pauli und bis zu einem gewissen Grade in der Apostelgeschichte. Die Schrifterklärung folgt dem natürlichen Sinn, ohne die Allegorie zu verwerfen. Hält sie sich auch zu sehr an den Buchstaben und muß sie vielfach dem Schwanken des Meisters sich fügen, so bleibt der exegetischen Arbeit Tertullians doch ein dauernder Wert und sein nüchterner Sinn berührt wohltuend im Gegensatz zu dem übertriebenen Wesen der Alexandriner.

Das Kapitel: moralisches, christliches Leben behandelt das göttliche Gesetz, Gnadenlehre, Freiheit, Sünde und Tugenden. Beachtenswert ist der Hinweis, daß nach Tertullian jedes Kind in der Erbschuld geboren wird. Der Text de an. 39 zeugt bei genauer

Würdigung für diese Lehre, alioquin heißt nicht ‚sonst‘, sondern ‚übrigens‘ (265, 6). Die Sünde wird von dem Montanisten Tertullian in drei Klassen geschieden. Läßliche Sünden, welche der kanonischen Buße nicht unterworfen sind, schwerere Sünden, die einer mehr oder minder strengen, kirchlichen Buße unterliegen, Todsünden, welche keiner Nachlassung durch die Kirche fähig sind (273). Dem Katholiken ist die letzte Gattung von Sünden nicht bekannt, weder de poenitentia noch Antimarcion bezeugen dieselbe.

In nächster Verbindung mit der Lehre über die Sünde steht die von der Buße, vom Bußsakrament. Das Wort sacramentum, das von Taufe, Firmung, Eucharistie und Ehe gebraucht wird, ist nicht auf die Buße übertragen, allein die Wirkungen der Buße werden in eine Linie mit denen der Taufe gesetzt, wie überhaupt Taufe und Buße sich entsprechen. Die Versöhnung durch das Bußsakrament vollzieht sich nach d'Alès zur Zeit Tertullians in Afrika im wesentlichen in folgenden drei Akten: Ein geheimes Sündenbekenntnis, nicht vor Gott allein, sondern vor dem Bischof; die öffentliche, äußere Buße vor der Gemeinde durch Fasten, Gebet, Verdemütigungen; zuletzt die Lossprechung und Wiederaufnahme durch den Bischof, durch welche nicht allein die äußere Zulassung zur Gemeinschaft ausgesprochen, sondern auch die innere Gnadenwirkung mitgeteilt wurde. In dem geheimen Sündenbekenntnis vor dem Bischof erblickt d'Alès den Ursprung der geheimen Buße (343). Von einem öffentlichen Bekenntnis weiß Tertullian nichts, der einzige Text de bapt. 20, der etwa für ein solches Bekenntnis von Seiten der Katechumenen spräche, kann nicht ohne weiteres auf die Buße nach der Taufe übertragen werden, und ist zudem kritisch nicht hinreichend gesichert. Eine Wiederholung der kirchlichen Buße wird dem rückfälligen Sünder nicht gewährt, er muß von Gott allein die Nachlassung seiner Schuld erhoffen. Gewisse schwere Vergehen sind der Vergebung durch die Kirche entzogen. So die spätere Anschauung, die indes nach dem Zeugnis Cyprians (ep. 55, 21 = MSL 3, 787 A) zur Zeit seiner Vorgänger von manchen Bischöfen seiner Provinz praktisch vertreten wurde, indem sie Ehebrechern die Buße versagten (490, 1). Die Martyrer üben bei Gott eine mächtige Fürsprache zu Gunsten der Büßer aus. Doch steht es bei dem Bischof, daraufhin die öffentliche Buße zu gestatten, oder die Bußzeit abzukürzen, mit andern Worten einen Ablaß zu gewähren (355).

Hinsichtlich der Lehre über die Eucharistie hat sich d'Alès besondere Verdienste erworben durch die genaue Untersuchung einiger

schwierigerer Texte und die Feststellung des Sprachgebrauches der Worte **repraesentare** und **repraesentatio**. Die bei Tertullian vorkommenden Stellen sind ohne Ausnahme aufgeführt und der Verfasser gesteht, er sei selbst überrascht, den realen Sinn, eine reale Vergegenwärtigung so deutlich hervortreten zu sehen. In mehr als 50 Texten treffen wir nur 12 mal den bildlichen Sinn. Ähnlich verhält es sich mit **transfiguratio**; der Begriff wird von Tertullian selbst erklärt als **interemptio pristini, omne enim quod transfiguratur in aliud, desinit esse quod fuerat et incipit esse, quod non erat. adv. Prax. 27.** Sicher eine sehr reale Auffassung, nach welcher auch **figura** und seine Anwendung zu beurteilen ist. Und wenn auch Tertullian selbst seiner Begriffsbestimmung nicht immer treu bleibt, so geht es doch nicht an, sich einfach an das Wort zu klammern und behaupten, **figura** heißt Bild. Die Untersuchung von 3 **adv. Marc.** 19 und 4 **adv. Marc.** 40 ist so klar und überzeugend geführt, daß die Kontroverse als erledigt betrachtet werden darf. Hält man sich dazu gegenwärtig, daß Tertullian an den gedachten Stellen keineswegs die wirkliche Gegenwart Christi nachweisen will oder direkt behauptet, — er setzt sie einfach voraus — so liegt nicht der geringste Grund vor, sich an der dunkeln Sprache zu stoßen und deshalb Tertullian in der Lehre von der Eucharistie eine eigenartige, abweichende Stellung zuzuweisen.

Zu der interessanten, in den letzten Jahren so viel erörterten Streitfrage nach der rechtlichen Voraussetzung der Christenverfolgungen gibt der Verfasser einen Beitrag in dem Kapitel: Kirche und Welt. Tatsächlich wurde nach dem **Apologeticum** die Schuldfrage entschieden durch das Bekenntnis: ich bin Christ — ganz so schon bei Justin —. D'Alès glaubt sich darum der Folgerung nicht entziehen zu können, es habe in der Tat gegen die Christen ein Ausnahmegesetz bestanden, das vielleicht auf Nero zurückging und lautete: **non licet esse christianos.** Der Brief und die Zweifel des Plinius würden diese Vermutung bestätigen. Zwingend ist die Folgerung meines Erachtens nicht. Auf Grund der bestehenden Gesetze konnte gegen die Christen vorangegangen werden, und selbst wenn eine Erklärung abgegeben wurde, der Christ sei als solcher des **sacrilegium** oder **crimen maiestatis** schuldig, so haben wir noch nicht ein formelles Gesetz gegen die Christen, obwohl die Wirkung praktisch dieselbe sein mußte.

Das Gesamturteil über das Werk kann nur die wohlverdiente Anerkennung aussprechen. Der Verfasser steht durchaus auf der Höhe seiner Aufgabe. Er ist nicht nur der Mann, den einzelnen Text zu würdigen und mit peinlicher Sorgfalt jedem Ausdruck, außer den schon angeführten z. B. violatio templi Dei (485—87), nachzugehen, er vergißt nicht, daß ein Text erst im großen Zusammenhang, im Geist der Schrift, der er entnommen ist, vollständig erfaßt wird, und spricht erst dann sein letztes Wort. Wenn wir trotzdem darauf verzichten müssen, immer eine eindeutige Entscheidung zu erhalten, so liegt die Schuld an unserer mangelhaften Einsicht in die geschichtlichen Voraussetzungen und zum Teil an dem eigenartigen, gewaltigen Mann selbst, der sich erst seine Sprache geschaffen hat, um seine noch nicht ganz geklärten Anschauungen der Mit- und Nachwelt übermitteln zu können. Was gewissenhafte Arbeit, umsichtige Methode und vielseitige Erfahrung zu leisten imstande war, ist in dem Buch geleistet worden. Entsprechen die folgenden Bände der Théologie historique diesen Anfängen, so ist dem Unternehmen die ehrenvollste Aufnahme gesichert.

München. August Merk S. J.

C. Fouard, [**Les origines de l'église.**] **Saint Jean et la fin de l'âge apostolique.** XLIV + 344 p. Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1904.

Es ist der Abschluß eines großen Werkes, der im vorliegenden Buche Arbeit und Leben eines Mannes krönt, dessen reiches Wissen sich ganz in den Dienst der Wahrheit gestellt, dessen Kraft sich in ihm erschöpft und aufgezehrt hat. Schon früher hatte er der gebildeten Welt ein Leben ihres Erlösers geschenkt, hatte im Rahmen des Lebens des hl. Petrus und des hl. Paulus Anfang und Wachstum der Kirche Christi geschildert: es erübrigte noch, uns zu zeigen, wie die Schöpfung des Gottmenschen in jene Bahnen gelenkt ward, in denen sie sich bereits ohne die Erstlinge des Geistes, ohne die sorgsam wachende Hut eines jener Männer, welche von Christus selbst belehrt und gesendet waren, dem Strome der Zeiten überantworten konnte; dies tat er in diesem Buche, dem er den Titel gab: ‚Der hl. Johannes und das Ende des apostolischen Zeitalters'. Kaum hatte er dasselbe geschrieben, den Willen geäußert, es der Öffentlichkeit zu übergeben, die Feder aus der Hand gelegt: als er

auch schon hinüberging, um sich von dem den Lohn zu erbitten, zu dessen Ehre und Verherrlichung er so emsig und geschickt gearbeitet hat.

‚Nirgends, so heißt es im Berichte der Kommission, welche im Auftrage des approbierenden Bischofs das Werk prüfte und empfahl, nirgends zeigt sich die reiche Gelehrsamkeit (**la vaste érudition**) des Verfassers in hellerem Lichte, als in dieser Untersuchung über das Leben, die Werke, das Jahrhundert des Apostels Johannes. Alle Quellen, geschichtliche und exegetische, alte und neue, deutsche, englische, französische, italienische, sind beigezogen und benützt worden. Inmitten dieses ganz erheblichen Beweismaterials bewegt sich der gelehrte Verfasser mit Leichtigkeit, aber auch mit einer unerschütterlichen Klugheit, die die Fälschung zurückweist, Sonderbarkeiten verschmäht, der eigenen Meinung nicht vertrauensselig sich hingibt und von verwegener Zweifelsucht sich ebenso ferne hält wie von törichter Leichtgläubigkeit'. Das Lob ist wohlverdient.

Den Ausgangspunkt nimmt der Verfasser, nachdem er in der Einleitung die Fragen der biblischen Introduktion bezüglich der johanneischen Schriften entwickelt hat, von der Zerstörung Jerusalems und ihren Folgen für die Synagoge auf der einen Seite, welche an jüdische Gelehrtenschulen ausgeliefert wird, für die Kirche Christi auf der andern Seite. Für sie hatte jenes Ereignis die große Bedeutung, daß die Christen aus den Juden bald zur völligen Trennung von der Synagoge gedrängt, aber auf sich gestellt und von dem Verband mit den andern christlichen Gemeinden mehr und mehr losgelöst zum Teil der Häresie (der Ebioniten), zum Teil zu einem langsamen Siechtum und endlichem Aussterben und Verschwinden gedrängt wurden (K. 1 u. 2; siehe auch K. 12 S. 320 ff.).

Es folgt das Aufblühen der Kirche unter den Flaviern, aber auch ihre Verfolgung unter dem letzten aus ihnen, Domitian, unter welchem Johannes, der Apostel, den Kelch des Martyriums kosten sollte, der ihm vom Herrn in Aussicht gestellt war, ihm aber auch Gelegenheit geboten ward, in der Einsamkeit auf Patmos das Amt eines Propheten auszuüben in der Abfassung seiner Apokalypse (K. 4—7); um dieselbe Zeit schrieb Klemens, der Nachfolger Petri in Rom, seinen Brief an die Korinther, dessen Bedeutung das folgende Kapitel darstellt.

Johannes, zurückgekehrt nach Ephesus, wohin er sich schon vordem seit der Verfolgung Domitians zurückgezogen hatte, ward zum Evangelisten, um die mittlerweile erstarkte Häresie des Cerinthus

energischer zu bekämpfen, davon erzählt uns K. 9 u. f.; ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit den letzten Lebensjahren des Apostels; seine drei kanonischen Briefe fallen hier ein und einige Züge, welche uns die Erzählungen der Väter erhalten haben. Das Ganze schließt im 12. Kapitel mit einem Überblick über die Kirche, wie sie unmittelbar nach dem Tode des hl. Johannes sich ausgestaltet hatte, indem sie in der Hierarchie, an deren Spitze wir allüberall bereits den Bischof sehen, und dem Kulte, besonders der Eucharistie, ihr festes, eigentümliches Gepräge gewonnen; auch den Primat sehen wir bereits praktisch wenigstens anerkannt, der bald genug zu tun bekam in Sachen der Disziplin sowohl, wie des Dogmas, namentlich gegen den aufkeimenden Gnostizismus, dessen Entstehung, Verzweigung und Ausbreitung uns Fouard zum Schlusse noch vor Augen stellt.

Wohl finden sich einige Punkte, in welchen man dem Verfasser nicht beipflichten dürfte, manche Sätze, die man auch leicht mißverstehen könnte, ein oder die andere Ausführung, in welcher er seinem persönlichen Empfinden zu viel nachgegeben: doch ehren wir das Andenken des gelehrten Mannes und unterdrücken wir Wünsche, welche durchgehends Dinge betreffen, welche von geringerer und untergeordneter Bedeutung sind und dem Werte des Buches keinen Eintrag tun.

Rom. E. Dorsch S. J.

Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung von Dr. Franz Heiner, Universitätsprofessor. Mainz 1905. Verlag Kirchheim & Co. S. IV + 384.

Wenige päpstliche Erlässe haben einen solchen Sturm des älteren und jüngeren Liberalismus hervorgerufen wie der Syllabus Pius IX. ‚Die akatholische Literatur hat es aber auch ausgezeichnet verstanden, aus dem Syllabus ein Zerrbild der katholischen Lehre und ein Schreckbild für die urteilslose Masse des deutschen Volkes gegen die katholische Kirche zu machen‘. Leider hat sich ‚die beispiellose Unkenntnis und heillose Verwirrung, welche bei den Akatholiken bezüglich des Inhalts dieses päpstlichen Aktenstückes besteht, mehr oder weniger auch katholischen Kreisen mitgeteilt‘. Die zwei lautesten Rufer im jüngsten Sturmlauf gegen den Syllabus sind Hoensbroech und Götz. Es war darum ein ebenso zeitgemäßes als dankenswertes Unternehmen, Licht in die Finsternis der Verwirrung, Wahrheit in die Irrwege der Ent-

stellung und Lüge hineinzuleiten, indem jeder einzelne Satz des Syllabus nach seinem Inhalt, seiner Bedeutung und Tragweite ... nach den Regeln der Gesetzesinterpretation ... erklärt, und die gegnerischen Ansichten in ihrer Verkehrtheit und Falschheit dargetan' werden (Vorwort III, IV). Dieses hochaktuelle, verdienstvolle Ziel hat Universitätsprofessor Heiner sich nicht bloß gesetzt, sondern auch erreicht; denn seine Methode ist so recht wissenschaftlich.

In der ersten Vorbemerkung hält er scharfe, aber wohl begründete Abrechnung mit dem ebenso verschwommenen als inkonsequenten ‚Begriff des Ultramontanismus nach Götz', der nach einer sehr beliebten Journalistenphrase Kirche und Ultramontanismus als zwei wesentlich verschiedene Dinge hinstellt, um schließlich doch nur durch den letzteren die erstere zu bekämpfen.

Die Einleitung beurteilt die ‚Autorität des Syllabus', seine ‚Natur und Interpretation'; für ein richtiges Verständnis der einzelnen Sätze sind diese Darlegungen nicht bloß von großer Wichtigkeit, sondern geradezu unerläßlich. Der Verfasser spricht seine Ansicht über die Autorität des Syllabus in den Sätzen aus: ‚Die Frage, ob der Syllabus eine Entscheidung ex *cathedra* sei oder nur eine in Form eines verbindlichen Gesetzes von höchster Autorität erlassene Kundgebung an die gesamte katholische Welt, ist nicht definitiv entschieden ... es bleibt jedem Katholiken unbenommen, der einen oder andern Ansicht zu folgen. In jedem Falle aber bindet der Syllabus alle Katholiken nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich' (S. 20).

Obwohl die bedeutendste positive und gegnerische Literatur zur Verwendung kam, spricht sich H. doch grundsätzlich dahin aus: sich ‚möglichst unabhängig von der Literatur zu halten und jeden Satz nach Maßgabe der (von ihm aufgestellten) Regeln selbständig zu entwickeln und zu würdigen' (S. 35). Dieses Versprechen hat der Verfasser auch treu eingelöst. Er gibt zunächst den lateinischen Text des betreffenden Syllabus-Satzes mit Angabe der Quelle, aus welcher er entnommen ist und fügt eine ganz freie, aber genaue deutsche Übersetzung bei. Dann stellt er, was die Klarheit ungemein fördert, das kontradiktorische Gegenteil als positive katholische Lehre dem betreffenden Satze gegenüber. In der hieran sich reihenden Texterläuterung wird Sinn und Bedeutung des einzelnen verurteilten Satzes gestellt und dessen Inhalt nach seiner positiven und negativen

Seite gewürdigt. Mit dieser positiven Arbeit ist fast regelmäßig die Abwehr gegnerischer Angriffe verbunden.

Diese Methode Hs ist ebenso klar als solid. Man fühlt es, daß ein geübter Rechtsgelehrter die siegreiche Feder führt. Diese klare und gründliche Erklärung der Sätze ist aber auch zugleich die beste Begründung derselben. Am besten geraten sind begreiflicherweise jene Partien, welche das kirchliche Rechtsgebiet berühren. Weil H. sein besonderes Augenmerk gerade auf die geschichtliche Veranlassung der einzelnen verurteilten Sätze richtete, war es leicht, in nicht wenigen Fällen die versteckten Absichten ihrer Urheber, die nicht sofort in das Auge fallen, bloßzulegen.

Mag man in der einen oder anderen Frage die Meinung des Verfassers nicht teilen, so bleibt unbestritten, daß H. eine gründliche Erklärung dieses wichtigen Aktenstückes des hl. Stuhles gerade in Rücksicht auf die modernsten Angriffe geboten hat, wofür er den wärmsten Dank der Katholiken verdient.

Die Sätze des Syllabus tragen — weil Wahrheit — ihre Berechtigung so einleuchtend in sich selbst, daß es nur zwei Erklärungen für die Tatsache ihrer Befehdung gibt: die Unwissenheit und absichtliche Entstellung und Verdrehung derselben. Man begreift darum leicht den Unmut, der den Verfasser erfüllte, da er gezwungen war, so zahlreiche und nicht selten perfide Entstellungen der Wahrheit zurückzuweisen. ‚Wenn ich mit einer gewissen Schärfe . . . antiultramontane Verdächtigungen und Unterschiebungen zurückgewiesen, so hat sich das Herr Götz durch seine maßlosen offenen und versteckten Angriffe auf die katholische Kirche . . . selbst zuzuschreiben', bemerkt H. mit Recht (S. IV). Trotzdem glaube ich, daß etwas weniger Schärfe größere Wirkung erzielt hätte.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Christus medicus? Von Dr. med. K. Knurr. Ein Wort an die Kollegen und akademisch Gebildeten überhaupt. kl. 8. VIII + 74 S. Freiburg, Herder, 1905.

Kleine aber bedeutsame Schrift eines Doktors der Medizin, die ins Gebiet der Apologie und sachlichen Exegese einschlägt. Ein Fachmann betrachtet die evangelischen Berichte über die Krankenheilungen des Herrn und weist vom Standpunkte der heutigen medizinischen

Wissenschaft nach, wie unhaltbar die Anschauung ist, als sei Christus Arzt gewesen, mag man hiebei an einen schulmäßig ausgebildeten Arzt denken, oder bloß an einen medizinischen Improvisator und im vulgären Sinn so zu nennenden Arzt.

Es ist eine zeitgemäße, gegenüber der oberflächlichen wunderscheuen Zeitströmung doppelt nützliche Monographie. Mit einer Untersuchung über ‚die Ärzte im Alten Bunde' (K. 1) beginnt sie und legt hiemit im Voraus den Boden, und lehrt uns das Milieu kennen, aus dem und in dem sich die ärztliche Bildung des Herrn begreifen lassen müßte. In den historischen, prophetischen und poetischen Büchern des A. T. wird hiebei Umschau gehalten nach den Krankheiten und den etwaigen Heilkünstlern. Der Stand der Ärzte ist in der Bibel jedenfalls schon frühzeitig bekannt, und ist — dies hätte der Verfasser nach Ex. 15, 26 hinzufügen können — auch als ein sehr ehrenvoller zu bezeichnen, nachdem Gott sich selbst ‚Arzt' (רֹפֵא) nennt: ‚Ich bin Jahve, dein Arzt'. Jedenfalls war nach dem Exile und später in der talmudischen Zeit die Arzneiwissenschaft eine beliebte Beschäftigung und nach dem Talmud mußte jede Stadt einen Arzt haben, der zugleich Chirurg war, wenn nicht die Funktionen auf zwei Personen verteilt waren. Schön ist die Stelle Ekkli. 38, 1—15 und die Mahnung den Arzt zu ehren und ihm den Zutritt im Notfalle zu gestatten. Von den Schlußfolgerungen Knurs auf die Zeit Christi sei hervorgehoben, daß zwar die Fachausbildung der Ärztezunft im besonderen Schulen stattfand, wir aber nicht berechtigt sind, in dem kleinen dürftigen Nazareth, aus dem nichts Gutes kommen konnte (Joh. 1, 46), eine solche Schule zu suchen. Auch hat Christus, der bis zu seinem öffentlichen Auftreten als des Zimmermanns Sohn in Nazareth lebte, auch nicht auswärts eine Fachbildung in der Heilkunst sich erworben. Man müßte also den Herrn zu einem medizinischen Improvisator stempeln, falls man absolut aus ihm einen Arzt im vulgären Sinne machen wollte.

Der Zeit des öffentlichen Lebens des Herrn, in die nun nach den vier Evangelien die Heilwunder Jesu fallen, weiht Knur die Kapitel 2—7. Er betrachtet und diskutiert hier in wissenschaftlicher Weise die von den Evangelisten erwähnten Klassen der verschiedensten Kranken und Krankheiten: die Paralytici der Evangelien; die Claudi (K. 2); die Blinden der Evangelien (K. 3); die Tauben, Stummen, Taubstummen, einschließlich der mit Besessenheit komplizierten Fälle (K. 4); die übrigen Fälle von Besessenheit (K. 5); Varia (d. h.

vereinzelt dastehende Krankenheilungen (K. 6); die Aussätzigen des Evangeliums (K. 7). Es ist eine wahre Freude, den medizinischen Fachmann zu sehen, wie er an die evangelischen Berichte herantritt, und die erzählten Krankheitsfälle unter seine scharfe Lupe nimmt und untersucht, welche Krankheitsarten und Krankheitssymptome jeweilig gemeint sein können. Mit souveräner Ruhe gibt er das objektive Endurteil ab, wie die moderne medizinische Wissenschaft zur Heilung der betreffenden Krankheit eben steht.

Im Schlußkapitel (K. 8) vergißt Knur nicht auf die modernen Schlagwörter von Suggestion, Hypnose, Hysterie, die man von Seite der Skeptiker und Ungläubigen zur Erklärung der Krankenheilungen Christi so gerne herbeizieht, und weist das Unstatthafte dieser Erklärungshypothesen nach, und schließt seine Erörterung mit dem schönen Satze: ‚Christus, das Vorbild der Menschen überhaupt, ist in besonderer Weise Vorbild der Führer und Helfer unter ihnen, des Priesters, des Lehrers; er ist auch Vorbild des Arztes; aber er war nicht Arzt im eigentlichen Sinne, er war mehr als das‘ (S. 72).

Ein Anhang bespricht noch kurz die ‚Totenerweckungen‘ und schließt den Scheintod (den ‚Stupor‘) bei den drei in Frage kommenden Fällen (Tochter des Jairus; der Jüngling zu Naim; Lazarus) aus. ‚Es mag übertrieben klingen, aber für den aufmerksam betrachtenden Arzt sind die Krankenheilungen Christi derart wunderbar, daß von diesen bis zu den Totenerweckungen nur ein kleiner Schritt ist. Man steht gleicherweise unter dem Eindrucke: Hier ist der Herr über Leben und Tod.‘

Des allgemeinen Interesses halber und wegen der Bedeutsamkeit des Wunders für die Apologie des Christentums sei noch die wichtige zusammenfassende Charakterisierung der von Knur besprochenen Krankenheilungen Christi gegeben. ‚1. Christus heilt Krankheiten auf ungewöhnliche Art. 2. Er heilt auf einen Schlag solche, die wir langsam und mühsam heilen resp. bessern. 3. Er setzt sich über das ganze hergebrachte medizinische Verfahren einfach hinweg. 4. An Stelle dieser Methoden setzt er nicht etwa eine andere, sondern meistens nur seinen Willen, sein Gebot, in seltenen Fällen durch einige äußere Zeichen unterstützt, die aber zur Heilwirkung in keinem kausalen Verhältnis stehen. 5. Christus gebärdet sich nicht wie ein Hypnotiseur. Er heilt Krankheiten, welche die Hypnose nicht heilt. Er hat keinen Vorteil von seinem therapeutischen Wirken. 6. Christus betont das Wunderbare seiner Heilungen. Dieselben haben offenbar nur sekundäre

Bedeutung, sind Zeugnisse für die messianische Sendung. 8. Auch das Volk teilt diese Auffassung' (S. 71 f).

Knur hat mit seiner Monographie nicht bloß seine Kollegen und gebildeten Laien, sondern auch den Exegeten und Apologeten einen willkommenen Dienst erwiesen. Die andere wichtige Frage aber nach der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte sowohl bei den Synoptikern wie bei Johannes fällt außerhalb des Rahmens seines Schriftchens. O, daß doch viele ähnliche Monographien über andere biblische bedeutsame Fragen an das Tageslicht kämen, dienstbar der Offenbarungsreligion!

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Jugendlehre. Ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche. Von Dr. Fr. W. Förster, Privatdozent für Philosophie am eidgen. Polytechnikum u. an d. Universität Zürich. 8°. XVL + 724 S. Berlin, Georg Reimer, 1905.

Elternpflicht. Beiträge zur Frage der Erziehung der Jugend zur Sittenreinheit. Von E. Ernst. Mit kirchl. Druckgenehmigung. kl. 8. 176 S. Kevelaer, Butzon u. Bercker.

1. Eine Apologie der christlichen Ethik, ja auch der katholischen Moral, und in gewissem Sinne eine Ergänzung des religiösen Unterrichts und Erziehung möchte man das Werk nennen. Verf. stellt sich auf den rein ethischen Standpunkt, benützt in den Lehrstücken und Beispielen ausschließlich natürliche und soziale Begründungen des Sittlichen und vermeidet jeden Appell an religiöse Vorstellungen und Gefühle. Aber er will damit durchaus nicht die Religion und die religiöse Erziehung ersetzen, sondern stützen, verstärken und jenen Kreisen, die grundsätzlich eine religiöse Erziehung nicht wollen, die Hand bieten zu einer wenigstens ethisch ernsten Erziehung; ja er hofft, daß gerade sein Buch religiös gleichgültige Eltern in Bezug auf die ethische und pädagogische Bedeutung der Religion eines Besseren belehrt. (Aus der Vorrede.) — Und wir glauben, daß das sein Buch bei ernst und vorurteilslos Nachdenkenden auch erreichen wird. Sind doch die Resultate, zu denen er auf seinem Wege kommt, oft ganz dieselben, wie die gläubige Moral sie bietet — bei anderen wieder fühlt jeder Lesende leicht heraus und an manchen Stellen erkennt der Verf. es ausdrücklich an, daß für sie die natürliche Ethik keine ge-

nügende Stütze gibt, sondern daß die Religion eingreifen, ergänzen und vervollkommnen muß. Selten findet man in ähnlichen Werken, um nur einige Beispiele zu nennen, so treffende Äußerungen über den Wert der Aszese für den Einzelnen und das soziale Leben (S. 25), über die Erhabenheit der Ordensgelübde (S. 59), freiwilligen Gehorsam (S. 490), eine so treffende Rechtfertigung der schwierigen Lehren der Bergpredigt vom Nichtwiedervergelten (S. 22), wie bei Förster. — Ausdrücklich betont er die Notwendigkeit einer religiösen Unterstützung für die Lehre von der Demut (S. 464 f.); und wenn er im Kapitel ‚Sexuelle Pädagogik' (S. 602 ff.) alle Ausschreitungen verurteilt, die auch die gläubige Moral verurteilen muß, wie Prostitution, freie Liebe, jede Art Unkeuschheit, wenn er die hauptsächlichsten Entschuldigungen dafür widerlegt, so wird er gewiß zugestehen, daß die Gründe, die er bringt, mögen es auch die besten von seinem Standpunkt aus sein, besonders im Sturm der Leidenschaft zu schwach sind und der religiösen Stütze bedürfen. Wenn z. B. schon jemand sich von dem Worte der bekannten Ellen Key hat einnehmen lassen, daß in Zukunft jede Mutterschaft (auch die außereheliche) heilig sein werde, ‚wenn sie durch tiefe Liebesgefühle veranlaßt war und tiefe Pflichtgefühle hervorgerufen hat', wird sich ein solcher oder eine solche eines besseren belehren lassen durch die Entkräftung Försters (S. 640 A. 1), daß eben jede uneheliche Mutterschaft mit Recht verurteilt werden muß, weil sie sich über die sozialen Formen hinwegsetzt, die für die Sicherheit der Familie und die Zukunft der Kultur die nötige Bürgschaft der Treue und Verantwortlichkeit repräsentieren und sichern sollen, und weil eben in diesem Hinwegsetzen ein Mangel an Selbstüberwindung liegt? Da bietet doch die Religion wirksamere Motive. Und wenn einmal ein Fall geschehen, kann die Ethik solchen Trost bieten, wie das Bewußtsein der Verzeihung in der Religion? S. 692 ‚Pathologie und Moralpädagogik' ist ebenfalls ein Kapitel, in dem Verf. ausdrücklich die ‚unendliche Gesundheit, Weisheit und Lebenskenntnis des biblischen Geistes' gegenüber den modernen einseitigen Theorien hervorhebt. Aus diesen Beispielen wird es klar werden, warum wir das Buch eine Apologie der religiösen Ethik nannten.

Aber auch eine wertvolle Ergänzung derselben bildet es, und das besonders, was die Methode angeht. Der größte Teil des Buches (S. 218—652) besteht aus Anleitungen zu den einzelnen Forderungen eines menschenwürdigen Lebens, während eine theoretische

Einführung vorausgeht (S. 7—218) und noch kurz Vorschriften über die Anordnung des Lehrstoffes und Widerlegung von Einwänden folgen (S. 653—700). Jede Anleitung des Hauptteiles nun bringt meist zuerst etwas Allgemeines und dann Beispiele, die aus den seit 1897 in Zürich vom Verf. geleiteten ethischen Kursen für Knaben und Mädchen verschiedener Altersstufen herausgewachsen sind. Und gerade in diesen Beispielen zeigt sich die Meisterschaft des Autors. So unmittelbar greifen sie ins Leben des Kindes und knüpfen an das dort Vorgefundene so praktisch an, daß wir in diesem Punkt nur lernen können[1]). Und einige dieser Beispiele sind wahre Muster an Gehalt und psychologischer Tiefe.

Zu bedauern ist die unsichere Haltung Försters in der Frage über die Abstammungslehre (S. 239 f.) — Den Protestanten läßt Verf. durchblicken in der Behandlung der Lüge (S. 317 ff.). Wenn er von einer Lüge spricht, die ‚aus höherer Notwendigkeit geboten ist', so will er freilich, daß Kindern vor dem 14. oder 15. Jahre von solchen ‚Ausnahmefällen' nicht gesprochen werde; ja S. 320 verurteilt er vor den Kindern die Notlüge, selbst Kranken gegenüber, die man schonen will, während er S. 317 in einem solchen Falle eine Lüge für geboten hält. Wenn man aber im entsprechenden Alter davon spricht, wo ist die Grenze, bei der die ‚höhere Notwendigkeit' beginnt? Wäre es da nicht einfacher, den Kindern zu sagen: Lügen ist nie erlaubt; aber es kann vorkommen, daß mich jemand um etwas fragt, was ich nicht sagen kann oder darf, und daß Schweigen so viel wäre, wie die Sache verraten. Da darf ich dann eine Antwort geben, die nichts Falsches enthält, also keine Lüge ist, die aber dennoch so gestellt ist, daß der andere nicht erfährt, was er nicht erfahren soll. Die Erlaubtheit dieser restrictio mentalis kann leicht vom rein ethischen Standpunkt erwiesen werden. — Das Wort ‚Fernstenliebe' ist in jedem Fall ungewöhnlich und sonderbar, ja auf den ersten Augenblick unverständlich; besser würde man das Wort ‚Nächstenliebe' recht erklären. — Im Kapitel ‚Sexuelle Pädagogik' dürften wohl manche Vorschläge zur Aufklärung,

---

[1]) Lernen kann und soll z. B. der Katechet, wie er sein Pensum vorbereiten und psychologisch behandeln soll, nicht aber in dem Sinne eines Referenten in einem Wochenblatt, der diese Gelegenheit benützte, um wieder einmal über die Katechismen den Stab zu brechen. Förster will dies gewiß nicht; er verweist gelegentlich selbst auf den Katechismus.

wie sie für 12jährige Kinder gegeben werden sollte, etwas zu weit gehen; einiges könnte noch auf eine spätere Belehrung verschoben werden, manches etwas vorsichtiger gehalten sein.

Im Übrigen ist das Buch wirklich wert, auch von Leitern katholischer Erziehungsanstalten berücksichtigt zu werden.

2. Was Förster in dem Kapitel ‚Sexuelle Pädagogik‘, das behandelt Ernst in diesem Büchlein, aber vollständig auf dem Standpunkt der katholischen Sittenlehre stehend. Und von dieser Grundlage aus bekommen die Motive, die er bringt, ihre Wirksamkeit; nur auf diesem Wege ist es möglich, einen wirklich durchgreifenden Erfolg zu erzielen in den jetzt so viel behandelten Sittlichkeitsbestrebungen. Und die Hauptlast liegt auf den Schultern der Eltern; daher der Titel ‚Elternpflicht‘. Die Frauenbewegung möchte Einfluß auf das wissenschaftliche und öffentliche Leben erringen; einen ganz unberechenbaren Einfluß, und zwar wie ihn nicht leicht ein anderes Glied der menschlichen Gesellschaft auszuüben vermag, kann jede Mutter haben, wenn sie ihre Kinder nach diesen Prinzipien erzieht; die Knaben wird sie so befähigen, in dem Wissens- oder Arbeitsgebiet, das ihnen die natürlichen Anlagen anweisen, wirklich ihren Mann zu stellen, durch die Heranbildung der Mädchen zu guten Frauen wirkt sie wieder auf Generationen hinaus für das öffentliche und private sittliche Leben. Allerdings, die Aufgabe, wie sie unser Verf. stellt, erfordert die ganze Aufmerksamkeit und die volle Hingabe der Mutter, daß sie nicht viel übrige Zeit haben wird, auch wenn sie nur e i n Kind zu erziehen hat.

Nach den ersten Grundbegriffen behandelt Verf. im 2. Abschnitt die ‚erziehlichen Grundlagen‘, in denen der Hauptwert auf Selbstüberwindung und Gewöhnung von Jugend auf gelegt wird. Einzig schön und erhebend ist das 3. Kapitel ‚Religion und Sittenreinheit‘, das die Eltern ihre ideale Aufgabe im Lichte der Religion verklärt schauen läßt. Das folgende Kapitel, ‚Wissen‘ betitelt, gibt Anweisung wie und wann die nötige Aufklärung in geschlechtlichen Dingen geschehen soll; und da scheint Ernst unter den vielen modernen Vorschlägen den besten gemacht zu haben. Dabei zieht sich, wie durch das ganze Buch, so besonders durch dieses Kapitel, religiöse Weihe und ein gewisser feiner Takt, so daß trotz der heiklen Punkte, die behandelt werden, das Buch unbedenklich auch jungen Erzieherinnen und Lehrerinnen in die Hand gegeben werden kann. Es folgen noch die letzten Kapitel ‚Charakterbildung‘, in dem die geschlechtliche und

individuelle Eigenart stets berücksichtigt wird, und ‚Rettung', das äußerst beherzigenswerte Winke gibt, deren Nichtbeachtung schon manche Verirrung unheilbar gemacht hat.

Möge das Büchlein von Eltern, Erziehern, ja auch von Priestern, die Frauenvereine zu leiten oder junger Leute Beichten zu hören haben, recht beachtet werden und so den Segen bringen, den es bringen kann.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes von Dr. theol. e iur. Johann B. Haring, a. ö. Professor an der k. k. Universität Graz. Erste Abteilung. Graz 1906. Verlag von Ulrich Moser's Buchhandlung. VIII + 310 S.

Schon wieder ein Lehrbuch, deren es doch schon so viele gute gibt! Von diesem Affekt war auch der Rezensent nicht frei, als er an die Lektüre dieses neuesten Kirchenrechtslehrbuches herantrat; doch sei gleich bemerkt, daß dem ersten Affekt bald ein Gefühl der Befriedigung folgte, das sich steigerte, je weiter die Lesung voranschritt. H. hat die österreichischen kirchenrechtlichen Verhältnisse so eingehend und praktisch berücksichtigt, daß dieses neue deutsche Kirchenrechtslehrbuch eine Bereicherung dieser Literatur für Österreich bedeutet.

Klarheit, Richtigkeit und leichte Faßlichkeit sind die berechtigten Forderungen, die an ein Lehrbuch gestellt werden dürfen und müssen; sie finden sich in recht erfreulichem Maße am vorliegenden Werke. Die erste Abteilung bietet als Einleitung: juristische Vorbegriffe ganz allgemeiner Natur, sodann theologische und kirchenpolitische Vorbegriffe. Hieran reiht sich die Theorie der kirchlichen Rechtsquellen, sowie deren Geschichte (S. 61—114), und der Löwenteil dieser ersten Abteilung: das kirchliche Verfassungsrecht (Laien- und Klerikalstand; das kirchliche Ämterwesen; das Synodalwesen S. 115—301). Ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis bildet den Schluß. Das kirchliche Verwaltungsrecht soll den Inhalt der Schlußabteilung bilden.

H. hat gute Auswahl in der Literatur getroffen und seine Literaturbelege erinnern vielfach an Phillips. Sehr hoch einzurechnen ist der kirchliche Sinn, der dem Leser wohltuend überall entgegentritt. Der Verfasser bekundet auch in hohem Maße praktischen Sinn für kirchliche Einrichtungen; wie weitsehend ist beispielsweise seine Bemerkung darüber, daß leichte Dispensation vom Priester-

zölibat ihre ernsten Bedenken hat (S. 163 164). Fragen, die in jüngster Zeit erörtert wurden, werden vom Verfasser notiert, was dem Buch eine eigene Frische verleiht; freilich könnte man fragen, ob hierin nicht bisweilen des Guten eher zu viel als zu wenig geschehen ist, wenn beispielsweise ein Artikel in der Allgemeinen Rundschau 1904, 329 f. über Besuch klassischer Theaterstücke von Seite der Geistlichen angeführt wird. Bisweilen geht H. sehr ins Detail, was vom praktischen Standpunkt aus sehr angemessen sein kann. Fragen von hoher, weitgehender Bedeutung erfahren hingegen manchmal eine sehr knapp bemessene Behandlung; so wird z. B. das prinzipielle Verhältnis zwischen Kirche und Staat auf nur gut 4 Seiten dargestellt. Das Gesamturteil über Haring's Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes kann nur sehr günstig ausfallen; ohne Prophet zu sein, kann man seinem Werke eine ‚gute Zukunft' vorhersagen. Mögen recht viele Priestertumskandidaten vom Geiste des Verfassers und seines Buches erfüllt werden!

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Histoire des livres du nouveau Testament. E. Jacquier. (Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique). Tome I. 2. Édition. XII + 491 p. Tome II. 511 p. kl. 8. Paris, Lecoffre, 1903--1905.

Der erste Band vorliegender Einleitung behandelt die Chronologie und Sprache des N. T., sowie die paulinischen Briefe, der die zweite die synoptischen Evangelien. Das Werk ist eine ausführliche und gründliche Arbeit. Umsicht, Zurückhaltung, Streben nach Unparteilichkeit tritt sehr oft wohltuend zu Tage. Der Autor kennt die einschlägige Literatur, auch die außerkirchliche und weist die letztere erfreulicher Weise hie und da, wo sie statt wissenschaftlicher Kritik leere Hirngespinnste bietet mit gebührender Geringschätzung zurück. Leider ist dies aber nicht immer der Fall, sondern er läßt sich des öfteren, besonders im 2. Bande, in bedenklicher Weise von der rationalistischen Strömung ergreifen und fortreißen. In strittigen Fragen (wie Dauer des öffentlichen Lehramtes, Todestag und Todesjahr Jesu, Zwischenreise nach Korinth, Empfänger des Galaterbriefes usw.) entscheidet sich der Verf. in weiser Zurückhaltung fast nirgends ganz für die eine Partei. Die Gründe für die verschiedenen Ansichten sind gewöhn-

lich recht objektiv angegeben; in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu hätten wir eine etwas ausführlichere Darstellung gewünscht. Van Bebber durfte da nicht unberücksichtigt gelassen werden.

Hie und Da scheint nach Darlegung der Gründe für verschiedene Meinungen die eine Partei beim Fällen des Urteils zu kurz wegzukommen, so in der Frage, ob Matthäus hebräisch oder aramäisch geschrieben. Des Verfassers eigene Ausführung läßt da mehr eine Entscheidung für den zweiten Teil der Alternative erwarten. Besonders überraschend ist es, wenn es zum Schlusse der Erörterungen über die λόγια des Papias heißt: ,Il semble donc résulter des faits que Papias a entendu le mot λόγια au seus restreint d'oracles (II. S. 14). Man muß diesen Entscheid um so mehr bedauern, wenn man sieht, wie diese so verstandenen λόγια in der Behandlung der synoptischen Frage zum Irrlicht werden, das den Verf. zu resultatlosem Herumwandern verleitet.

Am wenigsten ist zu billigen daß der Verf. nicht immer die unwahren Behauptungen der sogenannten ‚Kritik' zurückweist, sondern nur allzu oft vom Scheine nationalistischer ‚Wissenschaft' geblendet, die Prinzipien katholischer Exegese und Kritik verläßt. Einige Sätze mögen den Leser in dieser Beziehung orientieren: Les idées (vom hl. Paulus ist die Rede) sur le chrétien, héritier de Dieu et cohériditier de Jésus Christ, lui vienneut de la loi romaine; sa conception de l'universalité de la société chrétienne a sa source première dans le théocratie juive, mais a été suggerée aussi a l'apôtre par l'État romain qui, pour lui, représentait le monde connu' (I S. 41). La méthode exégétique de Paul rappelle celles des écoles rabbiniques; elle a le même caractère littéral et typologique.' (I. S. 44). ,Marc introduit la sentence (Mc. 1, 3) par un verset de Malachie, qu'il attribue à Isaïe (II. S. 38). D'après Luc les apparitions de Jésus ressuscité eurent toutes lieu à Jérusalem (II S. 199)[1]).

---

[1]) Liegt denn Emmaus auch in Jerusalem? Wo behauptet denn Luk., daß er von allen Erscheinungen berichte, die stattgefunden? Folgt nicht, von andern Gründen abgesehen, aus Act 1, 3 das Gegenteil? denn wenn der Auferstandene den Aposteln oftmals während 40 Tagen erschienen, so geschah das doch höchstwahrscheinlich einige Male in Galiläa. Die Apostel waren Galiläer, hatten Jerusalem nur zu den Festzeiten mit

Zu Matth. 16, 17—19 bemerkt J.: ‚Ces paroles du Seigneur sont encastrèes par Mt seul dans un contexte, identique chez les trois synoptiques; il est donc possible qu' elles n'aient pas été prononcées à cette accasion, et que Mt les a rapportées ici parce que'elles complétaient le récit. Elles n'étaient pas dans la source qu' utilisaient Mt Lc.' (II S. 113). Das ist doch nicht mehr Wissenschaft, sondern Willkür. Bei welcher Gelegenheit sollten denn jene Worte gesprochen worden sein? Hatte der göttliche Heiland auf das feierliche Bekenntnis hin nichts anderes zu sagen, als es den Aposteln zu verbieten, ihren Glauben vor dem Volke zu bekennen? Und ist denn das Schweigen der beiden anderen Evangelisten gar so befremdend? Bei Markus, der als interpres Petri nicht berichtet, was zu dessen Ehre gereicht, ist es ja geradezu zu erwarten. Und auch für Lukas läßt sich sehr gut ein Grund angeben: zunächst kam es ihm wie den beiden andern Synoptikern auf das Bekenntnis der Gottheit Christi an, sodann durfte Paulus den judaizantes gegenüber den Vorzug des Petrus nicht zu sehr betonen, endlich war dieser Punkt in der ersten Katechese von untergeordneter Bedeutung.

Sonderbar ist auch, was der Verf. nach der Vergleichung der Erzählungen über das Wandeln auf dem Wasser sagt: ‚Il est impossible cependant que Jean dépende de l' un des deux synoptiques; il a connu le même récit par la tradition ou par un document. Mais l'un et l'autre étaient déjà éloignés du récit synoptique (II S. 101). Ist es also ausgeschlossen, daß wir in Joh. 6, 15—21 die Erzählung des Apostels Johannes, des Augenzeugen vor uns haben? Wie könnte das ein katholischer Exeget annehmen! Der Verf. selbst schreibt S. 303 das vierte Evang. dem hl. Johannes zu. Warum also hier anders reden! Das unselige Sichbeeinflussenlassen von den Rationalisten ist leider im zweiten Bande vorliegenden Werkes oft genug die Quelle von unwahrer Auffassung, Zweideutigkeit, Unentschiedenheit, Widerspruch.

In der Behandlung der synoptischen Fragen ist der Verf. überhaupt wenig glücklich. Es mögen hier zum Beweis einige Resultate stehen, zu denen er nach Vergleichung der betreffenden evangelischen

---

ihrem Meister besucht, fühlten sich daselbst nach dessen Tode höchst unwohl. Mußte ja auch der Herr ihnen vor der Himmelfahrt befehlen, Jerusalem nicht zu verlassen, sondern hier die Sendung des hl. Geistes zu erwarten.

Erzählungen kommt. Am Schluß des Abschnittes **préparation de la Pâque** heißt es: ‚Mc Lc dépendent ici l'un de l'autre; Mt abrège et a dû avoir sous les yeux un récit différent S. 167 (doch ist auch nach dem Verf. das erste Evangelium vom Apostel Matthäus geschrieben!). Nach Vergleichung der Stellen über **Judas dévoilé** ist zu lesen: ‚Lc suit dans ce récit un autre document que Mc Mt; ceux-ci utilisent des documents presque semblables, quoique différents pour quelques tournures' (S. 168). Die Stellen über die Vorhersagung der Verleugnung Petri führen ihn zum Schluß: ‚Dans ce récit Mc Mt reproduisent presque identiquement le même document, Lc suit un autre document et n'a qu'un passage commun avec Mt Mc' (S. 142, 143). Bezüglich der Dornenkrönung findet er: ‚Mc Mt dérivent d'une source commune à l'origine, mais déjà littérairement retravaillée. Jn résume Mc Mt. (S. 184). Nach alledem bemerkt er doch später: ‚Nous croirions plutôt que Mc Mt reproduisent, indépendamment l'un de l'autre, la partie de la catéchèse orale qui racontait la passion' (S. 201). Der Verf. scheint da selbst zuzugestehen, daß man auch in diesen Fragen im Finstern herumtappt, sobald man die Leuchte der Tradition aus den Augen verliert.

Daß im ersten Band, der in zweiter Auflage vorliegt und dem wir vor dem zweiten unsere Anerkennung zollen müssen, der Inhalt der paulinischen Briefe recht ausführlich gegeben ist, bildet einen Vorzug des Werkes. Einige dunklere Stellen sind dabei durch treffende Übersetzung klar gemacht worden. Hie und da hätte durch kurze Anmerkungen das Verständnis erleichtert werden können. Ein oder das andere Mal würde man eine etwas treuere Übersetzung wünschen. Warum ist z. B. die Ironie, die I Cor. 9, 10 in dem οἰκοδομηθήσεται (sera ‚édifié') liegt, nicht ausgedrückt? — II S. 85 durfte die unsichere Lesart εἰσελθών (Mth 9, 18) nicht ohne Anmerkung gesetzt werden. II S. 141 u. 142 wird die Tempelreinigung von Jo 2, 13—17 mit der von den Synoptikern erzählten unbedachtsamer Weise identifiziert (S. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes S. 80). Daß Mth die Genealogie Josefs, Lc die Marias verzeichne, werden wohl in Anbetracht der Stelle Lc 3, 23 wenige mit dem V. ‚plus plausible' (II S. 263) finden.

Innsbruck. Emil Springer S. J.

Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus den Jahren 1576—1584 (Ambrosiana (F 135—F 175) nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und Verehrung des Heiligen in der Schweiz. Von Eduard Wymann. Mit 2 Lichtdrucktafeln. kl. 8°. 371 S. Stans, Hans von Matt, 1903.

Der vorliegende Band entstand aus Sammlungen, welche sich der Verfasser anlegte, als er mit Studien über die Entstehung und Geschichte des Collegium Helveticum beschäftigt, die Briefsammlungen des heiligen Karl aus den Jahren 1576 bis 1584 durchmusterte. Da sein Aufenthalt in Mailand wegen anderweitiger Berufsgeschäfte verhältnismäßig kurz war (vgl. S. 42), so trägt auch diese Sammlung die Spuren der Eile an sich und befriedigt darum nicht ganz die Erwartungen des Lesers und Benützers. In Anbetracht der kurzen Zeit konnte Wymann nicht daran denken, alle in den betreffenden Bänden enthaltenen Schweizer Briefe an den Heiligen der Wichtigkeit ihres Inhaltes entsprechend zu sondern, abzuschreiben oder wenigstens ein den Inhalt erschöpfendes Regest davon zu geben, sondern mußte sich damit begnügen, die Briefe zu registrieren. Mehrere Briefe, welche mit seiner Arbeit in näheren Zusammenhang standen, oder sich auf die kirchlichen Verhältnisse in der Schweiz bezogen, wurden entweder ganz abgeschrieben, oder doch die Hauptstellen hervorgehoben. Von andern nur ihr Inhalt mit wenigen Worten gekennzeichnet. Bei den meisten aber und darunter auch bei solchen, welche über die religiösen Verhältnisse der Schweiz eingehenden Aufschluß zu bieten scheinen (vgl. S. 234 u. 244), wurde diese Inhaltsangabe entweder zu kurz bemessen oder unterblieb ganz, so daß man aus dem vorliegenden Verzeichnisse nichts anderes erfährt, als das Datum mit der Ortsangabe und der Unterschrift (vgl. S. 53, 57, 63 u. s. w.). Im guten Glauben, daß auch ein solches Register bleibenden Wert besitze (S. 43), zumal für die Borromäische Korrespondenz in der Ambrosiana, mit Ausnahme einiger weniger Bände, gar keine oder nur ganz unbrauchbare veraltete Briefverzeichnisse bestehen, die nur geeignet sind, die kostbare Zeit zu rauben und den Forscher zu ärgern, ließ er es, so wie es vorlag, drucken und versah es mit einer ausführlichen Einleitung und einem Schlußwort, die den Leser in den Stand der Forschung über die Beziehungen des Heiligen Karl Borromeo zur Schweiz einzuführen bestimmt sind. Der Wert des Bandes liegt daher 1. in den

neuen Aufschlüssen, welche die Einleitung über die Erhaltung der Korrespondenz des Heiligen in Mailand und über einige Vorgänge in der Schweiz während der Jahre 1576 bis 1584 bietet, 2. in den ganz oder wenigstens teilweise hier abgedruckten Briefen einiger Schweizer jener Zeit an den Heiligen, 3. endlich in den Beiträgen zu einer Geschichte der Verehrung des Heiligen in der Schweiz im Schlußworte.

Aus der Einleitung ist hervorzuheben, daß der Verfasser alle Schweizer Geschichtschreiber, welche sich mit der Geschichte des Reformationszeitalters beschäftigen, mit Recht hinweist auf den reichen Inhalt der in der Ambrosiana noch erhaltenen Korrespondenz des heiligen Karl und ihnen den Gebrauch derselben durch einen kurzen Überblick über ihren Bestand zu erleichtern sucht. Ferner enthält sie von S. 16 an neue Beiträge zur Geschichte der Visitationsreise des Heiligen in der Schweiz und die Hauptergebnisse der ganz oder auszugsweise hier veröffentlichten Aktenstücke. Besonders reich ist dieses Ergebnis in Bezug auf die Geschichte des Collegium Helveticum in Mailand, die Berufung der Kapuziner in einige katholische Orte der Schweiz, der Gründung des Jesuitenkollegs in Luzern und über einige an der Erhaltung der katholischen Kirche arbeitende Männer in der Schweiz.

Trotz mehrerer Mängel, zu denen auch noch eine große Inkorrektheit des Druckes zu zählen ist, muß man doch dem Verfasser für das Gebotene aufrichtigen Dank wissen.

Auf das Verzeichnis der Briefe folgen noch zwei Beilagen: 1. Schweizerische Nachrichten über den Tod des heiligen Karl, 2. Schweizerische Studentenverzeichnisse aus der Zeit des heiligen Karl, beide sind dankenswert.

Das Schlußwort ist eine für sich bestehende Arbeit, welche mit den Briefen in keinem Zusammenhange steht. Es handelt über die Verehrung des Heiligen in der Schweiz, die Jahrhundertfeier seines Todes im Jahre 1884, die Kirchen, welche dem Heiligen geweiht sind, die Reliquien, welche in der Schweiz sich finden, und den Vereinen, die ihn zum Schutzpatron erwählt haben. Die Lebensbeschreibung des Heiligen von Ah erfährt darin mehrere Berichtigungen, besonders in Bezug auf den sogenannten Becher des Heiligen in Sachseln. Zum Schlusse folgen noch zahlreiche Berichtigungen und Zusätze, ein Verzeichnis der Briefschreiber, aber leider kein Register, das sich über das ganze Werk erstrecken würde. Der ganze

Band bietet somit viel neuen Stoff, aber in einer nicht allwegs zu billigenden Form.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Herausgegeben von Dr. Max Sdralek, ord. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Breslau, Domkapitular. Dritter Band. 8°. 243 S. Breslau, Aderholz, 1905.

Dieser dritte Band der kirchengeschichtlichen Abhandlungen ist dem verdienten Prälaten Hugo Lämmer zum fünfzigsten Jahrestage seiner Doktorpromotion in Leipzig gewidmet. Er enthält drei Abhandlungen von drei verschiedenen Verfassern. Die erste über die kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen des Kardinals Bellarmin ist vom Religions- und Oberlehrer am königlichen Gymnasium Carolinum zu Osnabrück Ernst Timpe; die zweite: ‚Der historische Wert der vierzehn alten Biographien des Papstes Urban V. 1362—1370)‘, von Georg Schmidt; die dritte: ‚Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts. I. Teil, von Franz Xaver Seppelt.

Timpe teilt seinen umfangreichen Stoff in acht Kapitel, von denen das erste als Einleitung, das letzte als eine Würdigung oder besser Widerlegung der Ansichten Bellarmins, die übrigen aber als eine geschichtliche Darlegung seiner Lehre und seiner Bestrebungen bezeichnet werden können. Im ersten oder Einleitungskapitel behandelt T. die kirchenpolitischen Theorien vor der Reformationszeit. Er unterscheidet eine hierokratische, eine imperialistische und eine vermittelnde Theorie. Die hierokratische Theorie ist nach ihm jene, welche ‚die fürstlichen Herrscherrechte auf stillschweigende, päpstliche Übertragung‘ zurückführt und somit den Papst ‚für den von Gott selbst bestellten Herrn und Gebieter der Welt‘ erklärt. Als ‚klassische, monumentale Ausprägung‘ dieser Theorie betrachtet T. die von Bonifazius VIII. rlassene Bulle ‚Unam sanctam‘, als ihre wichtigsten Vertreter Ägidius Romanus, Tolomäus von Luca, Augustinus Triumphus und Alvarus Pelagius. Ist aber die Bulle ‚Unam sanctam‘ wirklich ‚die klassische, monumentale Ausprägung‘ einer so extremen Theorie und finden sich im Werke ‚De regimine principum ad regem Cypri‘, dessen Fortsetzung der Verfasser allzu sicher dem Tolo-

mäus von Luca zuschreibt, nicht schon Andeutungen, daß der Papst nur ‚pro conservatione christianitatis‘ auch eine weltliche Gewalt hat.

Der ‚hierokratischen Anschauung‘ stellt Timpe die ‚imperialistische‘ des Dichters Dante und der Dr. Marsilius von Padua und Ockam gegenüber. Diese anerkennen zwei von einander unabhängige Gewalten, eine geistliche und eine weltliche. Die geistliche Gewalt ist ihrer Natur nach die Fortsetzung der geistlichen Erscheinung Christi, des armen und demütigen Gottessohnes, und darf daher keine Gewalt beanspruchen über Staaten und Völker oder über das Kaisertum. Die Kirche soll nach dem Beispiel und Auftrag ihres Stifters durch Predigt und Spendung der Sakramente das Heil der Seelen fördern; ihrer Strafgewalt unterliegen nur religiöse Vergehen, und lediglich geistliche Zensuren stehen ihr zu Gebote. Die weltliche Gewalt, die vor allem im Kaiser ruht, kommt ebenso von Gott, wie die geistliche. So weit hat Timpe die mittelalterliche Theorie richtig dargestellt. Wenn er aber zum Schlusse sagt — ‚Wir haben hier das Gegenbild vom hierokratischen System —: der Staat erscheint als das höchste, alle umfassende Gemeinwesen, der Kaiser als dessen oberste Spitze, die Kirche als dienender, untergeordneter Teil‘ (S. 6); geht er weit über die beigebrachten Beweise hinaus. In geistlicher Hinsicht galt die Kirche auch den Imperialisten als durchaus unabhängige und höchste Gewalt hier auf Erden.

Neben diesen beiden extremen Anschauungen findet T. am Ausgange des Mittelalters auch eine vermittelnde Theorie, nach welcher der Papst an sich und ursprünglich keine Macht auf weltliche Dinge hat, aber unter Umständen auch in diese hinübergreifen darf, so oft nämlich ein sündhafter Gebrauch des Weltlichen sich zeigt, oder der höhere, geistliche Zweck es verlangt (S. 7). Jeder weltliche Fürst ist nämlich dem Papste, als oberster Autorität in Glaubens- und Sittenangelegenheiten, wie jeder andere Christ Gehorsam schuldig. Dieser Gehorsam kann sich unter Umständen auch auf weltliche Dinge erstrecken. Mit Recht bezeichnet er diese Theorie als die Lehre von der ‚Potestas indirecta ecclesiae in temporalia‘, welche an der Neige des sechzehnten Jahrhunderts von Kardinal Bellarmin wieder aufgenommen und in seinen verschiedenen Werken weiter ausgebildet hat. Ob aber damit Bellarmin in einen Gegensatz zur Bulle ‚Unam sanctam‘ getreten ist, oder treten wollte, kann man aus den Ausführungen Timpes nicht ersehen. Jedenfalls wollte Bellarmin von der Lehre der Kirche in keiner Weise abweichen, sondern sie nur näher begründen.

Was lehrte also Bellarmin ‚1. über den Ursprung der weltlichen Gewalt und deren Aufgaben auf politischen und religiösen Gebiete? 2. Über Entstehung und Beruf der geistlichen Gewalt? 3. Über das Verhältnis beider Gewalten zu einander? 4. Über die Stellung des Klerus im Staate?‘ Das sind die Fragen, welche Timpe der Reihe nach in den folgenden sechs Kapiteln in ihre Unterabteilungen zerlegt und aus den Schriften Bellarmins beantwortet. Ihrem Ursprunge nach ist die weltliche Gewalt von Gott, aber in etwas anderer Weise, als die geistliche. Sie ist nicht unmittelbar von Gott einem bestimmten einzelnen Menschen übertragen, sondern ruht ursprünglich und wie in der Wurzel im Volke. Das Volk anerkennt diese oder jene Regierungsform und überträgt durch irgend ein Gesetz die Regierungsgewalt entweder einem Einzelnen, oder einer Familie, oder einer Gemeinschaft. Als die beste Regierungsform bezeichnet Bellarmin die Monarchie (S. 11. 13). Die weltliche Gewalt kann auch in den Händen der Ungläubigen ruhen; denn sie verdankt ihre Entstehung nicht der Gnade, sondern der Natur. Die Natur bleibt bei allen Menschen dieselbe. Die weltliche Gewalt hat daher viele von der Kirche unabhängige Rechte, die ihren wesentlichen Eigenschaften nach einzeln aufgezählt werden. In religiösen Dingen dagegen räumen die Häretiker dem Staate zu große Befugnisse ein, wenn sie ihm die oberste Entscheidung in Glaubenssachen und in Sittenlehren zusprechen. Andere wieder verringern die Pflichten der Fürsten allzusehr, wenn sie sagen, sie hätten sich um Religion überhaupt gar nicht zu kümmern, sondern müßten jeden denken und leben lassen, wie es ihm gefalle. Eine solche Glaubensfreiheit führt zur Auflösung der Kirche und erzeugt Zwiespalt im Staate. Die weltliche Macht hat vielmehr auf religiösem Gebiete die Aufgabe, die Kirche gegen ihre Feinde zu schützen. Sie muß die Ketzer, dem Urteile der Kirche entsprechend, bestrafen, ihre Bücher verbieten und deren Druck, wo möglich, verhindern (S. 17).

Die Lehre Bellarmins über Entstehung und Beruf der geistlichen Gewalt wird im vierten Kapitel besprochen. Sie ist die allgemeine Lehre der Kirche über den göttlichen Ursprung des Papsttums, den monarchischen Charakter desselben und seiner höchsten und absoluten Gewalt in geistlichen Dingen. Ein Eingehen auf diese Lehre ist daher an dieser Stelle nicht nötig. Um so wichtiger ist die Frage über das Verhältnis beider Gewalten zu einander. Auch Bellarmin unterscheidet drei verschiedene Ansichten, schreibt sie aber teilweise

anderen Vertretern zu, als Timpe in der Einleitung zu seiner Untersuchung. Die erste, von Timpe hierokratische Theorie genannt, wird nach ihm nicht allein von Augustinus Triumphus und Alvarus Pelagius, sondern auch von vielen Rechtsgelehrten vertreten. Sie betrachten den Papst als den von Gott selbst berufenen Herrn und Gebieter des ganzen Erdkreises. Die zweite spricht dem Papste jede Gewalt auf weltlichem Gebiete ab, besonders aber das Recht, die Fürsten abzusetzen und wird besonders von Calvin, Brenz und den Magdeburger Centuriatoren vertreten. Die dritte, von Timpe die vermittelnde Theorie genannt, ist nach Bellarmin die Lehre der katholischen Theologen, wie des Hugo von St. Viktor, Alexander von Hales, Johannes von Paris und des hl. Thomas von Aquin. Der Papst als solcher hat direkt und unmittelbar keine weltliche Gewalt; sondern nur eine geistliche; aber vermöge dieser geistlichen Gewalt hat er in zeitlichen Dingen wenigstens eine indirekte Gewalt und zwar die höchst-entscheidende. Die indirekte Gewalt wird dann in einem eigenen, langen Paragraphen nach den Schriften Bellarmins näher erläutert und bewiesen. Was die Personen angeht, kann der Papst die Fürsten nicht absetzen, wie die Bischöfe, als ihr ordentlicher Richter; aber wenn das Seelenheil der Gläubigen es fordert, kann er als höchster geistlicher Hirt, die Gläubigen von dem Eid der Treue entbinden und die Regierung so durch das Volk einem andern übertragen. Was dann die Gesetze betrifft, so kann der Papst als solcher auf ordentliche Weise bürgerliche Gesetze weder erlassen noch bestätigen und aufheben; aber als oberster Hirt kann er veranlassen, daß ein schädliches Gesetz durch die rechtmäßige Autorität beseitigt oder ein nützliches gegeben werde. Ähnliches gilt von der Gerichtsbarkeit. Der Papst als solcher kann über zeitliche Dinge kein richterliches Urteil fällen, aber zufällig kann er als oberster Hirte richten, wenn nämlich niemand sich finden würde, der richten könnte oder wollte (S. 28. 29). Die Beweise für seine Ansicht schöpft Bellarmin aus der Vernunft, aus der heiligen Schrift, aus den Lehren der Theologen und Kanonisten, aus Konzilsentscheidungen und aus Beispielen der Heiligen Schrift.

Die Frage über die Stellung des Klerus im Staate beantwortet Bellarmin mit dem Beweise der Exemption eines jeden Geistlichen von der Gerichtsbarkeit des Staates auch in weltlichen Dingen und von der Vermögenssteuer. Anknüpfend daran bespricht er auch andere Fragen, die den geistlichen Besitz und die Lebensweise der Geistlichen

als Bürger, so wie die Verbindlichkeit betreffen, gewisse Gesetze zu beobachten. Damit wäre die Lehre Bellarmins über das Verhältnis der geistlichen Gewalt zur weltlichen erschöpft. Timpe kann sich jedoch nicht versagen, in zwei Kapiteln auch noch den Kampf Bellarmins mit den Theologen der Republick Venedig und Jakobs I. eingehender zu behandeln, weil in den hierauf bezüglichen Schriften die Lehre von einer neuen Seite dargestellt und ihre Anwendung auf ganz bestimmte Verhältnisse gezeigt wird. Die Widerlegung der Sätze der Gegner ist überdies ein sehr eindringender Beweis der eigenen Ansichten Bellarmins. Die Gegner kommen hiebei ausreichend zu Worte.

Die Beurteilung der kirchenpolitischen Ansichten und Bestrebungen Bellarmins im letzten Kapitel dieser Schrift ist eine wesentlich ablehnende. Timpe begeht aber hiebei den Fehler, daß er vielen seiner Beweise einen andern Begriff von Recht zugrunde legt als Bellarmin; denn viele Einwendungen haben nur dann einen Sinn, wenn das Recht nichts anderes ist als eine Zwangsordnung sozialer Verhältnisse. Das ist aber nicht die Auffassung Bellarmins. Ihm ist das Recht im objektiven Sinn nichts anderes, als das von Christus gegebene Gesetz, daß alle Christen und somit auch die Fürsten in geistlichen Angelegenheiten dem Papste Gehorsam schuldig sind. Zu diesem Gehorsam sind sie auch dann verpflichtet, wenn es sich um weltliche Dinge handelt, die mit der geistlichen Ordnung in einem notwendigen Zusammenhange stehen. Er erklärt dieses durch das Gleichnis von Seele und Leib (vgl. 27). Das Recht im subjektiven Sinne ist ihm nichts anderes als die aus diesem Gesetze Christi abgeleitete Befugnis des Papstes, auch von weltlichen Fürsten derartige Dinge zu fordern und, wenn sie dieser Forderung nicht nachkommen, mit kirchlichen Strafen gegen sie vorzugehen. Timpe hätte also beweisen müssen, um gegen die Ansicht Bellarmins etwas auszurichten, daß ein solches Gesetz Christi nicht bestehe. Das hat er aber nicht gezeigt. Höchstens kann man ihm zugestehen, daß die von Bellarmin vertretene Lehre unter veränderten staatlichen und kirchlichen Verhältnissen anders anzuwenden ist, als sie im Mittelalter angewendet wurde oder Bellarmin sie angewandt wissen wollte. Das Gesetz bleibt, aber seine Anwendung erleidet Modifikationen. Dasselbe gilt auch von andern kirchlichen Gesetzen, wenn diese nicht bloß kirchlich sondern auch göttlich oder naturrechtlich sind. Von der Bestrafung der Ketzer z. B. ist gerade dasselbe zu sagen, was von andern öffentlichen Verbrechen zu sagen ist. So lange die Bestrafung Frucht bringt und der Menschheit wirk-

lich nützlich ist, wird man sie ebenso wenig umgehen können, wie die Bestrafung von andern öffentlichen Ärgernissen. Nur ist die Anwendung der Gesetze in solchen Fällen wegen der Natur der Häresie schwieriger. So lang die Häresie nicht zum öffentlichen Ärgernisse wird und nicht andern Menschen oder der staatlichen Ordnung schadet, wird kein weltlicher Fürst ihr beikommen können; denn die innere Sünde unterliegt nicht seinem Urteile. Wann aber die Häresie zum öffentlichen und strafbaren Ärgernisse wird, das hängt von vielen äußeren Umständen ab, die nicht zu allen Zeiten dieselben bleiben. In der Würdigung der zeitlichen Umstände steht die Kirche heute von der Forderung der Bestrafung der Ketzer ab. Das ist aber noch kein Beweis, daß eine Bestrafung der Ketzerei ein natürliches Unrecht und somit die Lehre Bellarmins in diesem Punkte falsch wäre. Dasselbe gilt auch von der Freiheit der Religionsübung, für die Timpe eine Lanze bricht. Wenn die Freiheit der Religionsübung die Gleichstellung aller Religionen vor dem Staate bedeuten soll, ist sie sicher etwas Unsittliches; wenn sie aber nur die Duldung eines durch weltliche Macht nicht abzuändernden Zustandes bedeutet, dann wird sie eben durch die heutigen Verhältnisse zu einer Art Notwendigkeit und verliert damit auch ihre nachteiligen Wirkungen, weil dieselben durch Gottes Vorsehung auf andere Weise, als die Menschen es sich denken, verhindert werden. Sie ist dann unter den vielen Übeln das kleinere und kann als solches auch von den Katholiken in gesetzgebenden Körperschaften vertreten werden. Hätte Timpe das beachtet, würde er über die Lehre Bellarmins notwendig anders geurteilt haben.

2. Die zweite Abhandlung dieses Bandes bewegt sich auf historisch-kritischem Gebiete. Sie ist ein beachtenswerter Beitrag zur Würdigung der von Albanès herausgegebenen ‚Actes anciens et documents concernant le bienheureux Urbain V. Pape‘. Der zu früh verstorbene französische Gelehrte konnte leider seine mühsame Arbeit nicht mehr selbst vollenden und herausgeben, darum unterblieb eine eingehende Würdigung der von ihm gesammelten und kritisch sicher gestellten Texte. Auch von andern Gelehrten liegt hierüber keine vollständige, alle Leben umfassende Arbeit vor. Th. Linder besprach in einer Gruppe von Papstleben die erste und zweite, beziehungsweise dritte der Sammlung Albanès. Der Verfasser der vorliegenden Abhandlung, Schmidt, ergänzt die Arbeit Linders, begründet noch eingehender seine Ansichten, berichtet viele Einzelnheiten und würdigt alle vierzehn Leben nach ihrer Bedeutung und Entstehungs-

zeit. Die meisten dieser Papstleben sind Teile umfangreicherer Chroniken und zum auch von sehr geringem Umfange. Sch. beginnt seine Abhandlung mit der bei Albanès an zweiter Stelle abgedruckten ‚Vita‘, weil er diese für eine der besten und zuverlässigsten hält und weil die folgenden Leben mehr oder weniger von ihr abhängig zu sein scheinen. Sie hat den Kanonikus Werner von Haselbach zum Verfasser, der längere Zeit am Hofe Urbans weilte und wie seine genauen Mitteilungen beweisen, vieles aus eigener Anschauung kannte. Er hat sich wahrscheinlich gleich nach dem Ereignisse Notizen gemacht und diese dann später zu seiner ‚Vita‘ verwertet. In der vorliegenden Form ist dieselbe kurz nach 1375 geschrieben worden. Trotzdem kann sie Sch. nicht als ein Meisterstück mittelalterlicher Geschichtschreibung gelten lassen; sie ist nichts anderes als eine Art Kalender, in dem bei einzelnen Tagen oder Monaten Erlebtes oder Gehörtes verzeichnet wurde. Einzelne kleine Irrungen sind wahrscheinlich infolge von Nachtragungen entstanden, doch kann auch Sch. die Glaubwürdigkeit der ‚Vita‘ nicht absprechen, welche ihr bisher in der Literatur zuerkannt worden ist.

Die dritte ‚Vita‘ bei Albanès ist nur eine Neubearbeitung der zweiten mit einigen Änderungen. Erst nach dieser dritten ‚Vita‘ behandelt Sch. jene, welche Albanès in seiner Sammlung an erster Stelle abgedruckt hat. Sie ist die umfangreichste und namentlich für die Beurteilung der Persönlichkeit des Papstes und seiner Wirksamkeit von großem Wert. Sie entstand mit Benützung der Arbeit Werners und anderer schriftlicher Quellen noch zu Lebzeiten des Papstes Gregor XI. Ihr Verfasser ist nicht bekannt, bietet aber im Ganzen zuverlässiges Material. Die übrigen Leben mit Ausnahme des dreizehnten haben als Geschichtsquellen keinen eigenen Wert. Das vierzehnte Leben bei Albanès ist eine alte französische Übersetzung der Arbeit Werners von Haselbach.

3. An dritter Stelle folgt der erste Teil einer Arbeit, welche Seppelt über den Streit der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu veröffentlichen gedenkt. Dieser Teil kann nur als eine Einleitung zur Hauptarbeit gelten; denn von der Hauptsache, dem Kampfe selbst, ist darin noch nicht die Rede, sondern von der Entstehung der mittelalterlichen Universitäten und besonders der Universität Paris, ihren Privilegien, Einrichtungen und ihrer Leitung, dann von den Bettelorden, ihrer Gründung und ihrem Verhältnisse zu den wissenschaftlichen Bestrebungen ihrer Zeit, sowie der ersten Lehrtätigkeit ihrer Mitglieder in

Paris. Alles das ist mit maßvoller Benützung der vorliegenden gedruckten Quellen in einem etwas wortreichen Stile dargestellt. Es steht zu erwarten, daß der Verfasser in seinem Hauptteile mehr Sache und Quellenbelege bringen wird. Mit der eben erst erschienenen Arbeit von P. Dr. Hilarion Felder O. Cap., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg, 1904 will sich der Verfasser an einer andern Stelle auseinandersetzen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Studien und Darstellungen auf dem Gebiete der Geschichte. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft und in Verbindung mit der Redaktion des Historischen Jahrbuches herausgegeben von Dr. Hermann Grauert, o. ö. Professor an der Universität München. IV. Band. 1. Heft: Christoph Gewold. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte der Gegenreformation und zur Geschichte des Kampfes um die pfälzische Kur, von Dr. Anton Dürrwächter, Professor am kl. Lyceum in Bamberg. 8°. VIII + 134 S. Freiburg in Breisgau, Herder, 1904.

Obwohl in den letzten Jahrzehnten mehrere nahmhafte bayerische Gelehrte sich gelegentlich mit dem Sekretär des Herzogs Maximilian I. von Bayern beschäftigt haben, und v. Öfele ihm in der Allgemeinen Deutschen Biographie B. IX. 131—134 ein Denkmal setzte, blieben doch noch manche Daten und Ereignisse seines Lebens zu berichtigen oder zu ergänzen. Dürrwächter mit Studien über den bedeutendsten Vertreter der religiös-polemischen und wissenschaftlichen Bestrebungen der katholischen Reformation in Bayern zur Zeit Maximilians, P. Jakob Gretser, beschäftigt, stieß immer wieder auf den Mann, der ‚sein Trabant und mehr als dies war: sein nächster Freund unter den Laien und einer seiner eifrigsten Verehrer‘, Christoph Gewold. Er ist zwar ‚kein Führer in den Bestrebungen jener Zeit gewesen‘ und spielte weder auf wissenschaftlichem Gebiete noch in den religiös-polemischen Kämpfen die erste Rolle, sondern erscheint überall ‚als ein Geführter‘, aber er ist wegen seiner Beziehungen zu zahlreichen interessanten Persönlichkeiten und besonders zum Herzog Maximilian selbst ‚eine kleine, des Erforschens werte Welt für sich‘ (Einl. V. VI.). Seine wichtigsten Lebensdaten stehen nunmehr fest. Gewold wurde am 10. Oktober 1556 in Amberg geboren, war Protestant und trat erst 1581 unter dem Einflusse des späteren

Jesuitenordensgenerals Mutius Vitelleschi in Ingolstadt zum Katholizismus über. Im Jahre 1588 unter dem 11. Mai ernannte Herzog Wilhelm V. den doctor utriusque iuris Christoph Gewold zum Hofratssekretär mit 200 Gulden Gehalt (1. 3). Auf der so begonnenen Beamtenlaufbahn hat Gewold als eine sehr fleißige und brauchbare Kraft es zu einer wichtigen Stellung und einem nicht unbedeutendem Einkommen gebracht (4). Am 25. Mai 1595 übernahm er das Sekretariat beim Geheimen Rat und die Registratur des Archivs mit einem Einkommen von 500 Gulden. In den folgenden Jahren erhöhte der Herzog wiederholt seinen Gehalt, bis dieser zuletzt vom Jahre 1614 an dauernd die Höhe von 1033 Gulden erreichte. Im Frühjahr 1617 schied der alte und kränkelnde Mann aus dem regelmäßigen Dienste als Hofrat und wählte Ingolstadt zu seinem Aufenthalte. Außer den regelmäßigen Bezügen erhielt er noch außergewöhnliche Vergütungen und Belohnungen in nicht unbeträchtlicher Höhe. Dem entsprachen auch die Anforderungen, welche der Herzog an diesen seinen Geheimsekretär zu stellen pflegte. Die Hauptlast der überaus umfangreichen und wichtigen deutschen und lateinischen diplomatischen Korrespondenz Wilhelms II. in den neunziger Jahren des sechzehnten Jahrhunderts und Maximilians I. vor dem Ausbruch des dreißigjährigen Krieges ruhte auf Gewolds Schultern. Weitaus der größte Teil der Konzepte in dem bayerischen Staatsarchiv aus jener Zeit sind von seiner Hand geschrieben (5. 6). D. läßt uns einen Blick tun in den Umfang und die Bedeutung dieser Arbeit, welche bei der stetig steigenden Wichtigkeit der politischen Verhandlungen immer größere Klugheit und Geschicklichkeit im Ausdrucke forderte. Abwechselnd mit den Oberstkanzlern war Gewold auch Protokollführer des Geheimen Rates, Mitglied mehrerer landesfürstlichen Kommissionen, welche oft über die wichtigsten Reichs- und Landesangelegenheiten zu entscheiden hatten.

Zu alledem war Gewold seit 1595 auch Archivar, allerdings nicht zur Förderung des bayerischen Archivwesens, da er sich diesem Amte nur nebenbei widmen konnte. Die „Summarische Registratur" des Arrodenius wurde nicht weiter geführt und die seit Augustin Kölner beliebte Arbeitsweise nicht mehr eingehalten. Dafür fehlten ihm die eigentlichen Kenntnisse und die notwendige Zeit. Doch ist die Einteilung des Archives in ein inneres und äußeres Gewölbe und die Organisierung des Urkunden- und Aktenarchives zu Behörden sein Werk. Die Überbürdung machte sich sehr bald fühlbar. Seit 1610

beginnt er amtsmüde zu werden, aber der Herzog befreite ihn erst 1617 von seinem Amte und zog ihn auch dann noch zu einzelnen Arbeiten heran. Am Morgen des 17. Juni 1621 schied der verdiente Beamte nach hartem Todeskampf in Ingolstadt aus diesem Leben.

‚Zweifellos war Gewold eine Beamtenkraft ersten Ranges und des hohen Vertrauens, das ihm seine Fürsten, namentlich Maximilian, entgegenbrachten, im vollen Maße würdig. Dem tut auch der von Stieve mitgeteilte Umstand keinen Eintrag, daß er von Herzog Wilhelm einmal einen starken Verweis erhielt, den stärksten, den dieser erteilte, oder daß bei seinem Abgang gewisse Mängel in der Bibliothek sich bemerkbar machten. Sie waren doch nur untergeordneter Natur‘ (10). Er blieb ‚die Feder Maximilians, deren dieser nicht entbehren konnte‘. Zu diplomatischen Sendungen wurde er nicht verwendet, da ihm der Beruf hiezu gefehlt zu haben scheint. Dagegen kann man ihn in die Reihe der Gelehrten und Publizisten einordnen. Er ‚war der Mann der wissenschaftlichen Theorie wie der publizistischen Praxis auf dem Gebiete der Geschichte und nimmt in dieser Gruppe der Räte als rüstig schaffender Gelehrter die erste Stelle ein‘ (11).

Durch diese wissenschaftliche Tätigkeit, sowie durch Familienbande und freundschaftliche Beziehungen hatte er lebhafte Fühlung mit Ingolstadt und seine Universität gewonnen. Auch mit mehreren Jesuiten in Ingolstadt und München unterhielt er vertrauliche Beziehungen. Die PP. Jakob Gretser, Keller und Matthäus Rader waren gerne gesehene Gäste in seinem Hause in München und übten großen Einfluß aus auf seine wissenschaftlichen Arbeiten.

Dürrwächter bespricht diese der Zeitenfolge ihrer Entstehung nach sehr eingehend und widmet ihnen den größten Teil des vorliegenden Heftes. Nicht nur ihre wissenschaftliche Bedeutung, auch ihre Entstehungsweise und manche Quellen, welche Gewold dazu benützt hat, werden untersucht. Der Reihe nach zieht seine Genealogie der bayerischen Fürsten mit allen ihren Mängeln und Vorzügen vor andern Genealogien jener Zeit, dann seine Schriften über die Kur, welche unter dem Einflusse des Herzogs entstanden sind und daher politischen Zwecken dienen, die nicht sehr glückliche Apologie Ludwig des Bayern und mehrere kleinere Schriften an uns vorüber. Zuletzt kommt auch die Umgestaltung der Metropolis Salisburgensis des Wiguleus Hundt durch Gewold zur Sprache und im Anschluß daran eine Anzahl anderer Ausgaben bayerischer Chroniken

und geschichtlicher Quellen, an denen Gewold mehr oder weniger Anteil genommen hat.

Das Ergebnis der fleißigen und überaus mühsamen Arbeit faßt Dürrwächter zum Schluß in ein recht ansprechendes Gesamtbild zusammen, in welchem die Treue und Gefügigkeit gegen seinen Fürsten als Hauptzüge im Wesen des bescheidenen Beamten erscheinen und er gegen die Anschuldigungen von Kriecherei und Schmeichelei in Schutz genommen wird. Gewold hat die Grenze, wo Fügsamkeit und Diensteifer zur Kriecherei werden, nicht überschritten und kann deshalb allein, weil er die Mängel in der herzoglichen Bibliothek einem andern zur Last legt, noch nicht als Denunziant gelten. Der Fehler lag nach Dürrwächter in dem übertriebenen Überwachungssystem, das der Herzog eingerichtet hatte. Auch der Schmeichelei hat sich Gewold in keiner das gewöhnliche Maß jener Zeit übersteigenden Weise bedient. An Geradheit und Offenheit ließ er sich von andern Männern seiner Umgebung übertreffen, aber krumme Wege schlug er deshalb noch nicht ein. Er spricht auch seinen Freunden gegenüber nicht so freimütig wie sein Schwager Jobst, aber doch nicht ohne Schlichtheit und Einfachheit. In religiöser Beziehung verband er unleugbare Frömmigkeit mit strenger Gläubigkeit und widmet sich mit Eifer der vom Herzog gestellten Aufgabe der Untertanenbekehrung, welche damals leider oft Formen des Zwanges und der unklugen Nötigung annahm. Wie andere ist er ein Anhänger der Hexenprozesse. Arme Studierende unterstützt er willig, aber nur so lang als dieselben Priester werden wollen. In seinen Urteilen gegen die Häretiker geht er leicht zu weit. In den wissenschaftlichen Arbeiten ließ er sich oft von Patriotismus und Glaubenseifer zu unbewiesenen Behauptungen fortreißen. Die Einseitigkeit der Auffassung teilt er mit andern Gelehrten seiner Zeit. Das Schlimmste, was ihm vorgeworfen werden kann, ist die gelegentliche Begründung mit Quellen, von deren Falschheit er belehrt worden war. In der Herausgabe derselben ist er genauer und gewissenhafter als manche seiner Zeitgenossen.

So ergibt sich das zusammenfassende Urteil: ‚Nicht Führender ist Gewold, sondern Geführter, kein Genie, aber eine fleißig ausgenützte Begabung. Ihn meistert die Zeit und meistern die Männer, die, wie Jakob Gretser und Max Welser ihm Bahnen des Schaffens zeigen oder, wie sein Herzog, ihn weitausschauenden Plänen dienstbar machen‘ (114).

Im Anhange fügt der Verfasser mehrere Briefe des Herzogs Maximilian und andere Aktenstücke bei, die nicht nur für die Ge-

schichte Gewolbs, sondern auch für andere Fragen jener Zeit von Bedeutung sind. Die sorgfältige Arbeit schließt mit einem Personenregister.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die christliche Kunst. Monatsschrift für alle Gebiete der christlichen Kunst und der Kunstwissenschaft, sowie für das gesamte Kunstleben. Erster Jahrgang 1904/1905. In Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst herausgegeben von der Gesellschaft für christliche Kunst G. m. b. H. München. 288 S. mit Beilagen zu jedem Heft in 4.

Unter diesem vielversprechenden Titel trat mit Oktober vorigen Jahres eine neue Kunstzeitschrift ins Leben, welche gestützt und getragen von zwei großen Vereinen für christliche Kunst für die Pflege eines richtigen und dem modernen Hasten nach neuen Darstellungsformen nicht in ungesunder Weise huldigenden Geschmackes in den Familien Gutes zu leisten verspricht. Während die vortrefflich geleitete Zeitschrift von Schnütgen mehr die ältere kirchliche Kunst- und Kunstgeschichte berücksichtigt, ist die vorliegende Zeitschrift bemüht, die christliche Welt mit den Erzeugnissen der Jetztzeit vertraut zu machen und führt daher die Leser gerne in die verschiedenen Ausstellungen, deren bessere Werke sie durch gute Abbildungen auch dem Nichtbesucher derselben nahe zu bringen sucht. Weil aber in diesen Ausstellungen vielerlei zu sehen ist und oft das Minderwertige aufdringlich vorherrscht, will sie dem Laien eine kundige Führerin sein, um nicht nur ein allgemeines Urteil über den Wert einer Ausstellung zu gewinnen, sondern auch die besseren Stücke derselben genießen zu lernen. Franz Wolter führt den Leser in die Ausstellung im Glaspalast zu München, Josef Käs in die Ausstellung der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst in Regensburg, wo besonders die kirchliche Kunst hervorragend vertreten war und Künstler wie Georg Busch und Balthasar Schmitt treffliche Werke ausgestellt hatten, Karl Hartmann in die Herbstausstellung des Wiener Künstlerhauses, während andere den Leser nach Berlin oder in verschiedene Kunstvereine führen, um ihn mit dem Schaffen und Werken der besten Männer unserer Zeit vertraut zu machen und ihren Erzeugnissen Absatz zu verschaffen oder neue Bestellungen anzuregen.

In kunstgeschichtlicher Beziehung bringt dieser Jahrgang eine Rede von Riehl über Albrecht Dürer, eine Arbeit von Dr. Patzak über Giambattista Tiepolos Eigenart, eines erst in jüngster Zeit mehr bekannt gewordenen Venetianer Künstlers, zwei Studien von Halm über die Türen der Stiftskirche zu Altötting und über die heiligen Gräber des 18. Jahrhunderts, eine Würdigung des berühmten Tirolermalers Franz von Defregger von Carl Conte Scapinelli, des Malers Franz von Lenbach von Franz Wolter, und die ergötzlichen kunsthistorischen Wanderungen durch Katalonien von Dr. Adolf Fäh.

Von der Baukunst ist in diesem Jahrgang nur die kirchliche vertreten. Der Architekt Franz Jakob Schmitt beschreibt uns die Bauart der Kathedrale von St. Stephan in Metz und den alten Kölner Dom mit seiner Umgebung; Dr. Baer zergliedert den herrlichen Neubau der St. Pauluskirche in München nach dem Plane des Pr. Georg Ritter von Hauberrisser. Für das weite Gebiet der Kunstwissenschaft blieb nur mehr wenig Raum übrig. Interessant ist der Artikel von Max Fürst über die gesellschaftliche und soziale Stellung der Künstler in ihrer geschichtlichen Entwicklung und die pädagogischen Betrachtungen von Gutensohn über die Pflege der Kunst in der Schule.

Sehr reich sind die verschiedenen Mitteilungen über Vereine, Künstler, Ausstellungen und Kunstsachen in den Beilagen zu jeder Nummer, die aber leider eigene Seitenzahlen erhalten haben, so daß das Auffinden dieser Nachrichten nach dem Inhaltsverzeichnis sehr unbequem ist.

Die beste Empfehlung der neuen Zeitschrift sind ohne Zweifel die vielen mit Verständnis ausgewählten und in technischer Vollendung wiedergegebenen Abbildungen im Text und als Kunstbeilagen in Schwarz- und Farben-Druck. Sie hat daher auch in den Kreisen, an welche sie sich wendet, weite Verbreitung gefunden und ist auf den Tischen der Kunstliebhaber ein beliebtes Hilfsmittel geworden, um sich über die neuesten Kunsterzeugnisse für Kirche und Haus ein Urteil zu bilden.

Innsbruck A. Kröß S. J.



Analekten.

Bemerkungen zu Isaias 40.

I. **Textkritik.** 40, 9—11 setze ich hinter 40, 2. — Gründe: 1) 40, 12—32 ist eine Ausführung des in 40, 6—8 gestellten Themas ‚Jahve ist groß‘. Es muß sich also an V. 8 anschließen, und das Dazwischengetretene 40, 9—11 muß seinen Platz verlassen. Auch Duhm und Cheyne versetzen 40, 9—11. — 2) V. 9 ist deutlich parallel zu V. 1—2 und die dazu gehörige Gegenstrophe. Also muß V. 9 auf V. 2 folgen.

41, 7 setze ich mit vielen Kritikern hinter 40, 18—19. Vgl. Condamin (Le livre d'Isaie. Paris, Lecoffre 1905, S. 252). 41, 7 ist nämlich an seinem gegenwärtigen Platze unmöglich; es zerstört den natürlichen Zusammenhang der Gedanken. Allem Anscheine nach war es ursprünglich hinter 40, 18—19 heimisch, wie die Wiederholung der eigentümlichen Ausdrücke חרש, צרף, לא ימוט und der ganze Inhalt der Zeile dartut.

Endlich setze ich 40 5c hinter V. 8, d. h. vom Ende der Vorstrophe ans Ende der Gegenstrophe. Denn V. 5 ist neben den andern Zeilen der 2. Vorstrophe wohl zu lang; dagegen ist V. 8b vielleicht zu kurz, um daraus ein Distichon zu bilden. Auch der Inhalt gewinnt bei der Versetzung, wie ein Blick in die Übersetzung zeigt.

40 21c. מִיסְּדוֹת statt מוסדות wegen des Parallelismus. — 40, 26c. אֹמֶץ (LXX, V) statt אמיץ, das aus Job 9, 4 zu stammen scheint.

II. Übersetzung.

Strophenbild: [4, 4—4—5, 5]—[9—12 12]

1. Vorstrophe.[1])

40, 1 ‚Tröstet, tröstet mein Volk! (3
spricht euer Gott, (2
2 Redet Mut ein Jerusalem (3
und ruft ihr zu: (2

Daß zu Ende geht ihre Knechtschaft, (2
daß bezahlt wird ihre Schuld, (2
Daß sie empfängt aus Jahves Hand (3
Heil über Heil für all ihre Bußen! (

1. Gegenstrophe.

9 Auf hohen Berg begebt euch hinauf, (
ihr Heilboten Sions! (2
Erhebet mächtig eure Stimme, (3
ihr Heilboten Jerusalems! (2

Erhebt sie ohne Furcht (2
und meldet den Städten Judas: (3
„Seht, da ist euer Gott, (2
10 seht, da ist der Herr!"' (2

1. Zwischenstrophe.

Jahve kommt mit Macht, (3
als Sieger durch seinen Arm! (2
Seht, er führt seine Beute mit, (3
sein gewonnenes [Volk] zieht vor ihm her! (2

11 Wie ein Hirte weidet er die Herde, (3
nimmt die Lämmer auf seinen Arm, (3
im Bausche sie zu tragen, (2
Und behutsam leitet er die säugenden Schafe. (2

---

[1]) Die kleinen Zahlen am Schluß der Stichen bezeichnen die Anzahl der tontragenden Wörter des Stichus. Man beachte, daß einsilbige Wörter, namentlich bei engem Anschluß an das vorausgehende Wort, oft tonlos sind! Gewisse Partikeln, wie לא, אשר sind immer tonlos.

2. Vorstrophe.

3 Horch, es ruft: (2
　　'Durch die Wüste bahnt (2
　　den Weg Jahves! (2
　Ebnet in der Steppe (2
　　eine Straße für unsern Gott!' (2

4 Und es füllt sich jede Tiefe, (2
　　Höh' und Hügel senken sich. (3
　Es wird zur Ebene das Steile, (3
　　der Bergeshöcker zum flachen Tale. (2
5 Offenbar wird Jahves Glorie, (3
　　es schaut sie alles Fleisch zumal. (3

2. Gegenstrophe.

6 Horch, man ruft: 'Kündet!' (3
　　und man fragt: 'Was sollen wir künden?' (3
　'Alles Fleisch ist Gras, (2
　　und all seine Schönheit wie die Blumen des Feldes: (3
7 Das Gras verdorrt, die Blume welkt, (3
　　wenn Jahves Hauch dawider bläst! (3

　Ja, Gras ist das Menschenvolk, (3
　　8 ein Gras, das verdorrt, eine Blume, die verwelkt! (3
　Aber ewig steht unsers Gottes Wort, (4
　　5c das Jahves Mund gesprochen hat!' (3

2. Zwischenstrophe.

12 Wer mißt in seiner hohlen Hand die Meere (3
　　und die Himmel mit seiner Spanne, (2
　Bestimmt und faßt in einem Dreiling (3
　　den Staub der Erde, (2
　Wägt auf einer Wage die Berge (3
　　und die Hügel auf Schalen? (2

13 Wer leitet den Geist Jahves (3
　　und ist sein Berater, der ihn führt? (3
14 Mit wem berät er sich, daß er ihn belehrt (3
　　und ihn weist den richtigen Pfad, (3
　Daß er ihn unterweist zur Einsicht (2
　　und die Wege voll Weisheit ihn führt? (3

15 Seht, die Völker sind nur wie ein Tropfen am Eimer, (3
dem Stäublein auf einer Wage gleichen sie, (3
seht, die Länder trägt er wie Krümchen! (3
16 Der Libanon hat nicht Holz genug, (3
nicht Tiere genug zum Brandopfer! (3
17 Die Völker alle sind wie nichts vor ihm! (3
leeren Nullen gleichen sie! (3

1. Hälfte der 3. Vorstrophe.

18 Wem also wollt ihr Gott vergleichen, (3
welches Götzenbild ihm zur Seite stellen? (3
19 Den Götzen gießt ein Meister, 3
ein Edelschmied belegt ihn mit Goldzier, (3
mit Silbertressen ein Edelschmied! (3

41, 7 Es hilft der Gießer dem Vergolder, (3
der Polier dem Amboßschläger. (4
[Endlich] heißt es: ‚Die Nietung ist fertig!‘ (3
dann nagelt man ihn fest, daß er nicht umfalle. (3

40, 20 Wer nicht viel aufwenden kann, (2
wählt Holz, das nicht fault. (3
Einen geschickten Meister sucht er sich, (3
den Götzen aufzustellen, daß er nicht umfalle. (3

2. Hälfte der 3. Vorstrophe.

21 Wißt ihr's denn nicht, hört ihr's denn nicht, (2
wird es euch nicht verkündet seit Anbeginn, (3
könnt ihr's nicht vernehmen seit der Gründung der Erde? (3
22 Gott ist's, der da thront über dem Erdenrund, (3
und die Menschen sind vor ihm nur Heuschrecken. (2

Er spannt aus die Himmel wie einen Teppich, (3
entfaltet sie als sein Thronzelt. (3
23 Und die Fürsten sind wie nichts vor ihm, (3
es verschwinden vor ihm der Erde Herrscher. (4

24 Kaum sind sie gepflanzt, kaum gesät, (4
kaum wurzelt im Boden ihr Stamm: (4
Jählings bläst er sie an, daß sie verdorren, (4
und der Sturmwind rafft sie fort wie Spreu. (3

1. Hälfte der 3. Gegenstrophe.

25 ‚Wem also wollt ihr mich vergleichen, als wär' ich ähnlich? (3
spricht der Heilige. (2
26 Hebt nur zum Himmel eure Augen! (3
schaut: Hat nicht Gott die Sterne da geschaffen? (3

Er läßt aufgehen der Reihe nach ihre Schar, (3
einzeln ruft er sie vor beim Namen! (3
Ob seiner großen Macht und gewaltigen Kraft (3
bleibt auch nicht einer ihm je zurück! (2

27 Wie also kannst du sprechen, Jakob, (3
kannst du sagen, Israel: (2
„Jahve achtet nicht mein Schicksal, (3
meinen Gott kümmert nicht mein Los!" (3

2. Hälfte der 3. Gegenstrophe.

28 Weißt du's denn nicht, hörst du's denn nicht? (2
Ein ewiger Gott ist Jahve, (3
der Schöpfer der Enden der Erde! (3
Er wird nicht matt noch müde, (2
unergründlich ist seine Weisheit! (2

29 Er gibt dem Matten Stärkung, (3
dem Ohnmächtigen Kraft in Fülle; 3
30 Die Mannen [der Feinde] aber ermatten und ermüden, (3
und [ihre] rüstigen Krieger straucheln. (3

31 Ja, die auf Jahve hoffen, erstarken, (3
gewinnen Schwingen wie die Adler! (3
Sie laufen und werden nie müde, (2
sie wandern und werden nie matt!' (2

III. **Erläuterungen.** 40, 9b. מבשרת ist coll. abstr. (T, LXX) ‚Heilbotenschaft, Chor der Heilboten'. Vgl. 52, 7. — 40, 9c. Fürchte nicht, Lügen gestraft zu werden, obwohl das zu Verkündende unglaublich groß ist. — 40, 10c. ‚Und sein Arm schaltet für ihn'. — 40, 10de. פעלתו, שכרו ‚sein Lohn', d. i. der Lohn seines Sieges, seine Beute, d. i. sein wieder erobertes und befreites Volk. Vgl. 49, 24—25. — 40, 7b. ‚Jahves Hauch', d. i. der versengende Ostwind. Vgl. 40, 24. — 40, 12—14. Die Antwort auf die rhetorischen Fragen muß lauten: ‚Jahve und niemand sonst'. Er allein ist es, der alles schafft, erhält und leitet. Er ist sich selbst Berater und niemand sonst. — 40, 12c.

שלש, ⅓ Epha', d. i. Hohlmaß überhaupt (species pro genere). — 40, 19b. צרף ‚Schmelzer', hier speziell: ‚Edelschmied, Vergolder'. — 40, 19c. רתקות ‚Ketten'; im Zusammenhange ein kettenähnlicher oder schnurförmiger Beleg und Zierrat, also etwa ‚Tressen, Borten'. Das ב vor בזהב in V. 19b wirkt hier nach. — 41, 7b. מחליק פטיש ‚der mit dem Hammer glättet'. — 41, 7c. ‚Man sagt von der Nietung: Sie ist gut' (fertig). — 40, 20a. מְסֻכָּן oder מְסְכַּן ‚arm'. Also: ‚wer arm ist an zu Widmendem' (accus. der Beziehung), d. i. wer für seinen Götzen, den er sich anschaffen will, nicht große Auslagen machen kann. — 40, 22—23. Die Partizipien mit Artikel vertreten hier und V. 26 das verbum finitum. Der Artikel ist gleichsam das pronominale Subjekt (s. G. K. Grammatik § 126b), und dieses Pronomen steht für אל in 18a. Seit V. 12 ist nämlich Gott das logische Hauptsubjekt der Rede, welches stets vor dem Geiste des Schriftstellers steht. — 40, 26b. ‚Wer hat die da geschaffen?' Die Rede fährt fort, als hieße der Satz: ‚Gott hat die da geschaffen'. — 40, 26c—f. Gott läßt die Sterne einzeln der Reihe nach aufgehen. Jeder wird gerufen genau im vorbestimmten Augenblicke: jetzt ein großer, dann ein kleiner; jetzt ein Planet, dann ein Fixstern. So geht es Tag für Tag, Stunde für Stunde, Minute für Minute, mit der peinlichsten Genauigkeit ohne die geringste Störung. — 40, 30. נערים und בחורים bezeichnen hier, wie sonst oft, die jungen, rüstigen Krieger.

IV. **Analyse.** Js. 40—66 bildet für sich eine streng einheitliche, wohl disponierte Schrift. Sie zerfällt in 27 eng mit einander zu einem geschlossenen Gedankenzuge verbundene Reden. Kap. 40 ist die erste dieser Reden und die Einleitung zum ganzen Gedichte. Das Werk ist als Trostbuch gedacht für das seiner Söhne durch das Exil beraubte Sion. Nahe ist, so wird geweissagt, die Stunde der Erlösung. Der Text ist überall gut erhalten. Wir sind nirgends auf Glossen gestoßen, nirgends auf nennenswerte Lücken. Auch Textverschiebungen sind weit seltener als im Buche Job: die bedeutendsten derselben finden sich gleich innerhalb der drei ersten Reden 40, 1—43, 7. Ebenso begegnet uns Korruption einzelner Buchstaben nicht entfernt so oft als bei Job.

Die Situation ist folgende. Jerusalem ist seiner Söhne beraubt durch das babylonische Exil. Auch sein Eheherr Jahve hat es verlassen; er wohnt nicht mehr im Tempel inmitten seines Volkes; er thront nicht mehr als Israels König auf dem heiligen Berge. Sion ist zur kinderlosen Witwe geworden; es ist in die tiefste Trauer versenkt unter dem Drucke seiner Leiden, unter der Last seiner Sünden. Da tritt

der Prophet auf und verkündet der unglücklichen Stadt: ‚Der Trost für Sion ist nahe. Bald werden die Verbannten zurückkehren. Jahve kommt mit ihnen, um wieder als König zu herrschen über sein Volk. Ein goldenes Zeitalter wird beginnen, das Zeitalter des Knechtes Jahves, dieses zweiten Moses, dieses zweiten David, das Zeitalter des Messias. In unserer einleitenden Rede wird nur in ganz allgemeinen Worten die unmittelbar bevorstehende Rückkehr der Verbannten und Jahves Zug nach Jerusalem angekündigt. Die folgenden Kapitel spezialisieren die Weissagung des nähern und gehen allmählich über zu den Ereignissen einer spätern Zukunft, zu dem Auftreten des Messias, des zweiten Moses, der die goldene Zeit einleitet.

Unser Kapitel zerfällt in 2 Teile. Der 1. Teil (40, 1—11) gibt in 5 Strophen und 22 Zeilen die Weissagung, daß Jahve bald mit siegreichem Arme die Zwingherren Israels vernichten und sein verbanntes Volk in die Heimat zurückführen werde. Der 2. Teil (40, 12—31) mit 3 Strophen und 33 Zeilen knüpft daran eine Betrachtung über die Größe Jahves, des Gottes Israels, und die Ohnmacht der heidnischen Götzen und ermahnt Israel, auf Jahve allein sein ganzes Vertrauen zu setzen.

Der Fünfstropher 40, 1—11 zeigt folgende Gliederungen.

A) 1. Strophenpaar (40, 1—2 und 40, 9—10a). Jahve spricht (Prosopopöie). Im Begriffe nach Jerusalem zu ziehen, läßt er eine Schar Herolde vor sich hergehen, seine bevorstehende Ankunft zu melden. Er sagt ihnen: Geht und meldet Sion, daß sein Leid zu Ende geht, daß seine Erlösung unmittelbar bevorsteht (1. Vorstrophe); ja, meldet ihm und dem ganzen Lande, daß sein Gott auf dem Wege ist, um in die Stadt einzuziehen und dort wieder als König zu herrschen (1. Gegenstrophe). — Wir hören gleichsam die Stimme der Herolde, wie sie die frohe Kunde der Stadt und dem Lande mit gutem Rufe verkünden. Wir sehen, wie sie gleichsam mit Fingern auf den bereits in der Ferne sichtbaren Zug Jahves und seines Volkes hinweisen: ‚Seht, da ist er schon, euer Gott! da ist er wieder, euer Herr und König!‘ Wir haben hier die Figur der Hypotyposis, welche Ereignisse schildert, als vollzögen sie sich vor unsern Augen (Vision) und Ohren (Audition).

B) 1. Zwischenstrophe (40, 10b—11). Seinen Herolden folgt Jahve selbst gleich auf dem Fuße. Wir sehen (Vision), wie er als Sieger über Israels Zwingherrn (Babel) mit seinem eroberten und befreiten Volk durch die syrische Wüste hinzieht nach Jerusalem, wie er mit zartester Liebe als treuer Hirte sein Volk heimführt.

C) 2. Strophenpaar (40, 3—8). Der mit seinem befreiten Volk daherziehende Jahve wird von allen Geschöpfen unter lauten Jubelrufen als ihr Gott verherrlicht und anerkannt. — a) 2. **Vorstrophe.** Die personifizierten leblosen Geschöpfe (Berge, Täler) rufen einander zu, vor Jahve her einen wunderbaren Weg zu bereiten. Dieser Anregung wird sofort entsprochen. Die ganze Natur beeilt sich, Jahve auf seinem Zuge zu verherrlichen vor den Augen aller Völker. Bei seinem Nahen heben sich die Täler und senken sich die Berge, eine wundervolle Straße bildet sich. — b) 2. **Gegenstrophe.** Beim Anblicke dieser Wunder und der Großtaten Jahves an Israel feuern sich die zuschauenden Völker gegenseitig an zum Lobe Gottes. In lauten Jubelrufen verherrlichen sie die Größe Jahves, vor dem die Feinde (Babel) dahinsinken gleich dem Heu, während sein Verheißungswort an Israel ewig wirksam sich erweist.

Also kurz. Im 1. Paare hören wir die Stimme der vorausziehenden Herolde. In der 1. Zwischenstrophe sehen wir Jahve selbst und seinen Zug. Im 2. Paare hören wir, wie alle leblosen und lebenden Geschöpfe ihrem daherziehenden Gotte begeistert zujauchzen; wir sehen, wie sie sich bemühen, ihm zu dienen.

Der Dreistropher 40, 12—31 zeigt folgende Gliederungen.

A) 2. Zwischenstrophe. Fürwahr, Jahve ist der unendlich erhabene Gott, der Schöpfer und Lenker der Welt: Seine Allmacht schafft und erhält nach Maß, Zahl und Gewicht Himmel, Erde und Meer (40, 12); seine Weisheit leitet alle Dinge (40, 13. 14); vor ihm ist alles Sein wie nichts (40, 15—17).

B) 3. Strophenpaar. Was sind doch die Götzen (Babels) im Vergleich mit Jahve, dem Gotte Israels? (40, 18—21). Vertrauet also fest, spricht euer Gott, auf Jahves Vorsehung und Macht! (40. 25—31). — a) 1. **Hälfte der 3. Vorstrophe.** Die Götzen sind nur ohnmächtige Gebilde der Menschen aus Metall oder Holz. — b) 2. **Hälfte der 3. Vorstrophe.** Jahve dagegen ist der allmächtige Herr der Menschheit. Als solcher offenbart er sich seit der Gründung der Welt in der Ordnung der Natur (vgl. Röm. 1, 20). c) 1. **Hälfte der 3. Gegenstrophe.** Meidet also die Götzen! spricht der Heilige. Jahves allmächtige Vorsehung, welche mit steter Aufmerksamkeit selbst über die kleinsten Sterne wacht und sie einzeln, jeden genau zu seiner Zeit, zum Aufgehen ruft, kann seines Volkes nie und nimmer vergessen. Zweifelt nicht daran! d) 2. **Hälfte der 3. Gegenstrophe.** Ja, merkt es euch wohl! Vor Jahves Allmacht und Weisheit werden in Ohnmacht vergehen die kriegstüch-

tigen Herre, auf die Babel vertraut. Aber das Volk Israel, das auf Jahve hofft, wird immer wieder neuer Jugendkraft sich erfreuen.

V. **Schlußbemerkungen.** 1. Sehr bedeutsam ist ein zweimaliges נחמו ‚tröstet' an die Spitze gestellt. Es ist das der Titel der ganzen Schrift. Diese ist nämlich ein Trostbuch für Israel, dem die Befreiung aus Babel und die Sendung des Messias geweissagt wird. — Wie der erste Zweizeiler den Titel des Werkes bringt, so bietet der zweite Zweizeiler (V. 2c—f) die Disposition der Schrift. Sie zerfällt nämlich in drei ‚Akte', deren Inhalt in unserm Tetrastichon kurz skizziert ist.

2. Von grundlegender Bedeutung für ein tieferes Verständnis der Schrift ist die Erkenntnis, daß der Prophet bei Zeichnung der Ereignisse der Zukunft seine Farben dem Auszuge aus Ägypten und der Führung durch die Wüste unter Moses entnimmt. Der Messias selbst wird vielfach geradezu als zweiter Moses (allerdings auch als zweiter David) dargestellt. Schon der Name des Messias ‚Knecht Jahves' zeigt uns das. Dieser Titel wird ja im A. T. mit Vorzug Moses (und David) beigelegt. — Bereits in unserer Rede können wir einige hierhin gehörige Beobachtungen machen. Es wird mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, daß Jahve mit seinem Volke durch die Wüste ziehen wird (40, 3). Die Ähnlichkeit mit der Befreiung durch Moses soll uns dadurch vor Augen geführt werden. Wir lesen, daß Jahve sein Volk gleich einer Herde heimführt (40, 11); so geschah es auch unter Moses (63, 11—14). Beim Anblick der wunderbaren Befreiung Israels brechen alle Geschöpfe aus in das begeisterte Lob Jahves (40, 6); ähnliches hören wir bei der Befreiung aus Ägypten (63, 14; Ex. 15; Ps. 77). Als Ursache des künftigen großen Heils wird der Arm Jahves genannt (40, 10). Im A. T. ist kaum je von der Befreiung aus Ägypten die Rede, ohne daß der Arm Jahves erwähnt würde (Ex. 6, 6; 15, 16; Deut. 4, 34; 5, 15 u. s. w.; 1 Kön. 8, 42; 2. Kön. 17, 36; Is. 51. 9; 63, 12 und sonst sehr oft). Und umgekehrt, in der großen Mehrheit der Stellen, in denen vom Arme Jahves die Rede ist, handelt es sich um den Auszug aus jenem Lande. Da nun der Arm Jahves auch in unserem Buche eine nicht unbedeutende Rolle spielt, dürfen wir darin eine Bezugnahme auf die Ereignisse unter Moses erblicken. Ich will schon jetzt darauf hinweisen, daß dieser Arm Jahves uns auch im Zentrum der Dichtung begegnet (53, 1). Dieses Zentrum der Dichtung (52, 13—53, 12), um welches das ganze Buch symmetrisch aufgebaut ist, wird durch die 14. Rede gebildet (d. i. durch die mittlere unter 27 Reden). Sie handelt von der Erlösung der sündigen Welt durch

den stellvertretenden und genugtuenden Opfertod des Messias. Der Messias und das durch ihn zu begründende große Heil der Zukunft ist der eigentliche Gegenstand unseres Buches. Cyrus und die Befreiung aus Babel sind bloße Vorbereitung auf das Erscheinen des Knechtes Jahves.

3. Interessant ist der Zweizeiler V. 11. Er hat nicht die gewöhnlichen Form aabb, sondern abba, d. h. die beiden mittlern Stichen gehören nach Art eines Distichons zusammen, und der erste und vierte Stichus bilden zusammen die andere Zeile. Solche Zweizeiler sind mir in unserem Buche etwa zehn begegnet.

4. Um sich schnell von der Richtigkeit unserer Stropheneinteilung zu überzeugen, kann vielleicht folgende Überlegung dienen — Bei V. 12 ist deutlich ein Einschnitt, und so zerfällt die Rede in die Abschnitte V. 1—11 und V. 12—31. Im Abschnitt V. 12—31 bildet V. 12—17 inhaltlich und formell (drei Dreizeiler) eine Einheit für sich. Es bleibt die Gruppe V. 18—31. Hier ist V. 18—20 parallel mit V. 25—27, wie die Identität der Anfänge (V. 18 und 25) zeigt. Aus dem gleichen Grunde (Identität von V. 21 und 28) ist V. 21—24 parallel mit V. 28—31. Also sind V. 18—24 und V. 25—31 zwei einander parallele Doppelstrophen. — Der Abschnitt V. 1—11 gibt im überlieferten Texte die Gliederungen 4, 5, 5, 4, 4. Wenn unsere Rede ‚chorisch' gegliedert ist, so müssen die beiden Fünfzeiler ein Strophenpaar, die drei Vierzeiler ein Strophenpaar mit Zwischenstrophe sein. Dann müssen also die Fünfzeiler ihren Platz verlassen und hinter die drei Vierzeiler treten. So entsteht das Bild: 4, 4—4—5, 5. In der Tat haben die Kritiker, ohne die chorische Gliederung zu ahnen, auf inhaltliche Erwägungen gestützt, längst konstatiert, daß die Fünfzeiler nur durch einen Irrtum an ihren überlieferten Platz gelangt sind, und daß V. 6—8 unmittelbar vor V. 12 stehen muß. — Die ganze Rede bietet jetzt das Bild: 4, 4—4—5, 5—9—10, 12. Man sieht, daß die letzte Vorstrophe um zwei Zeilen zu kurz ist, und zwar liegt der Defekt in der ersten Halbstrophe. Auch hier hat die Kritik ohne Ahnung der chorischen Struktur Rat geschafft, indem sie nachgewiesen hat, daß 41, 7, ursprünglich hinter 40, 18 gestanden haben muß. Man erkennt, wie die Theorie der chorischen Gliederung diese Resultate der Kritik bestätigt. Aber es ist auch umgekehrt ein schöner Beweis für die Richtigkeit unserer Theorie, daß dieselbe sich dann und nur dann durchführen läßt, wenn der Text nach den Regeln einer gesunden Kritik in seine ursprüngliche Form gebracht worden ist. — Schließlich entdeckt man noch, daß V. 5 c hinter V. 8 gehört. Dadurch wird nicht bloß der Inhalt, sondern auch das Metrum gebessert

5. Unsere Auflösung der Strophen in Zweizeiler und Dreizeiler dürfte besondern Bedenken nicht unterliegen. V. 21—24 ist bei Condamin in zwei Dreizeiler zerlegt. Ich ziehe die Gliederung in drei Zweizeiler vor. Denn die zweite Zeile jedes Zweizeilers gibt das Thema an, welches der folgende Zweizeiler amplifiziert (Figur der Verkettung der Zweizeiler). Es wird nämlich V. 22ab amplifiziert durch V. 22c—23 (V. 22a wird entwickelt in V. 22cd, und V. 22b in V. 23). Dann wird wieder V. 23 erweitert durch V. 24. Also bilden V. 22c—23 und V. 24 für sich geschlossene Einheiten. — V. 28—31 bildet bei Condamin wiederum zwei Dreizeiler. Auch hier dürfte die Auflösung in drei Zweizeiler vorzuziehen sein, wie ein Blick in die Übersetzung zeigt. Die Figuren, von denen gleich die Rede sein wird, bestätigen diese Auffassung.

6. Von den Figuren, welche die strophische Gliederung markieren, haben wir schon die auffallenden Responsionen zwischen V. 18 und 25 und zwischen V. 21 und 28 erwähnt. Nicht minder auffallend ist im zweiten Strophenpaar die Responsion zwischen V. 3a und 6a. Dasselbe Paar scheint auch durch Inklusion charakterisiert zu sein, indem der huldigende Jubelruf aller Geschöpfe „Jahve unser Gott' am Anfang (V. 3) und Ende (V. 8b 5c) sich wiederholt. — Im letzten Strophenpaar zeigen alle drei Zweizeiler der ersten Halbstrophe das Stichwort חרש, alle drei Zweizeiler der letzten Halbstrophe die Stichworte יגע und יעף. — Doch mehr als all diese Äußerlichkeiten, die ohne Annahme der chorischen Gliederung völlig unerklärlich bleiben und deshalb bisher von den Exegeten geflissentlich ignoriert wurden, fällt ins Gewicht der inhaltliche Parallelismus, der jedesmal zwischen Vorstrophe und Gegenstrophe besteht, und der jedem Leser der Übersetzung sofort in die Augen springt. Die Existenz solcher Strophenpaare, die immer oder fast immer durch unpaarige Zwischenstrophen getrennt sind, ist eine Tatsache, vor der man auf die Dauer die Augen nicht wird verschließen können, und die ja auch jetzt schon in den weitesten Kreisen Anerkennung gefunden hat. Ich habe in meiner Studie ‚Das Buch Job' (Herder, Freiburg 1904) diese Tatsache durch zahlreiche (76) Beispiele bewiesen. Die gegenwärtigen Zeilen sind ein neuer dreifacher Beweis, und ich werde in Zukunft diese Tatsache durch immer neue Beweise erhärten. Sollten bei erneuter Prüfung das eine oder andere oder auch viele meiner Beispiele sich nicht bewähren, so bleiben deren noch immer genug übrig, um die Existenz der Strophenpaare über allen Zweifel zu erheben. Das einzige Mittel aber, meine Aufstellungen in Bezug auf

den einen oder andern Punkt zu berichtigen, besteht darin, daß man die von mir behandelten Stücke von neuem untersucht und disponiert, und durch sorgfältige Analyse des Inhalts nachweist, daß die neue Disposition einen bessern Gedankengang gibt als die meine, die Figuren (Responsion u. s. w.) hinreichend erklärt und auch dem überlieferten Texte nicht allzu große Gewalt antut.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Psallite sapienter. Das unsterbliche Werk des weiland Erzabtes von St. Martin zu Beuron Maurus Wolter, die ‚Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie' wird gegenwärtig von der Herderschen Verlagshandlung in dritter Auflage herausgegeben. Bis jetzt sind siebenzehn Lieferungen in zwei stattlichen Bänden erschienen. Der erste Band (S. XX u. 614) enthält die Psalmen 1—35, der zweite Band (S. 710) die Psalmen 36—71, so daß nach der jüdischen Fünfteilung des ganzen Psalmenbuches die Erklärung der beiden ersten Bücher abgeschlossen vorliegt. Jedem Bande sind zu leichterer Benützung willkommene Register beigegeben, ein liturgisches mit Unterabteilungen (I. Kirchenjahr, II. Feste, III. Riten) und ein Namen- und Sachregister. Drei Bände stehen noch aus. Das ganze Werk zu 40 Lieferungen à 90 Pfennige oder in fünf Bänden kostet sechsunddreißig Mark. Das Papier ist schön, der Druck deutlich und gefällig.

Ein Werk, wie dieses, das für den ihm gesteckten Zweck der religiösen Erbauung schon in seiner ersten und zweiten Auflage den ungeteilten Beifall hervorragender Fachmänner gefunden hat, bedarf keiner besonderen Empfehlung mehr. Nur ferner stehende Kreise, die Wolters Psalmenerklärung etwa bloß vom Hörensagen oder gar nicht kennen, mögen auf die Neuausgabe aufmerksam gemacht werden. Die Psalmen machten ja einst das Herz der religiösen Erbauung des Bundesvolkes aus; sie waren das Gebetbuch der späteren Synagoge, und aus der Hand Christi und seiner Apostel empfing die Kirche des Neuen Testamentes dieses Gebet- und Gesangbuch und verwendet es nun, wie kein anderes heiliges Buch bei ihrem Gottesdienste. Gott thront noch immer auf den Lobgesängen Israels (Ps. 22, 4 Jošeb tehilloth jisra'el), sei es beim eucharistischen Opfer, sei es beim kirchlichen officium divinum der Priester und Ordensleute, sei es bei verschiedenen rituellen Handlungen der Kirche, bei Spendung von Sakramenten, bei Segnungen,

Weihungen, Beschwörungen. Wie die Psalmen ein Liederbuch sind, so sind sie auch ein Kanon des Glaubens und des sittlich-religiösen Lebens. Wie kostbar ist nun unter dieser Rücksicht die neuerdings dargebotene Gabe des ehrwürdigen Erzabtes von Beuron! Mit tiefster Hingebung und wahrhafter seelischer Erregtheit hat er Wort und Geist der heiligen Psalmodie in sich aufgenommen und hat den wunderbaren Ahnungen der ewigen Geheimnisse, die daselbst nicht sparsam niedergelegt sind, nachgespürt. Wie das Rauschen reicher Wasser in der Tiefe tönt seine Rede bei der Erklärung des Wortsinnes der einzelnen Psalmen; wie hehrer Weihrauchduft mutet uns seine liturgisch-mystische Anwendung an. Wolter freut sich an der prästabilierten Harmonie des Alten und Neuen Bundes und durch seine glaubensvolle Erklärung wird das Psalterium im Bewußtsein des Lesers zu einem Buche, in dem die Lehre mit der Gnade wetteifert (St. Ambrosius: Certat in Psalmo doctrina cum gratia simul'), zu einem Buche, darin wir die Hauptlehren der Offenbarungsreligion in einfacher, erhabener Sprache, in lebendigen Gefühlen, Bildern und Tönen dargestellt sehen. Man vergleiche nur die tiefempfundenen, geistvollen Ausführungen zu Ps. 1; Ps. 2; Ps. 21; Ps. 44 u. a. Unberührt vom Hauche der modernen Psalmenkritik, die beinahe in jedem Psalme, in jeder Strophe, wenn nicht bei jedem Verse, bald philologische, bald sachliche mehr oder minder begründete Schwierigkeiten sucht und findet, und durch ihre Textveränderungen hie und da uns beinahe neue Psalmen schafft, geht Wolter an die überlieferten religiös-lyrischen und didaktischen Gedichte im Gebetbuche der Synagoge und Kirche heran, und holt aus ihnen, wie aus gottgegebenen Blüten den Honig übernatürlicher Belehrung, den Balsam übernatürlicher Tröstung, und macht, um es kurz zu sagen, das Schönste und Edelste aus der Liturgie des jerusalemischen Tempels zu einem wunderbaren Mittel religiöser Erbauung und heiliger Andacht für Klerus und gebildete Laien.

Eine leise Anfrage, beziehungsweise Bitte, im Namen nicht weniger Verehrer des Wolter'schen Werkes sei an die Herausgeber wie an den Verleger dieser dritten Ausgabe gerichtet. Ob nicht die allgemeine Einleitung (S. XI—XX) im ersten Band sich zu mager ausnimmt im Verhältnisse zu dem nachfolgenden großen, herrlichen Werke? Seit dem Feste des hl. Vaters Benediktus 1869, von dem diese Einleitung datiert ist, hat sich doch die Psalmenforschung vertieft und erweitert. Die Erklärung des ehrwürdigen Erzabtes würde von der hohen Rangstufe, die ihr in der Psalmenliteratur gebührt, nichts einbüßen, wohl aber würde

der Leser der Erklärung unendlich viel gewinnen, wenn Verleger und Herausgeber sich entschließen könnten, eine 41. Lieferung als Anhang beizugeben, worin in populär-wissenschaftlicher Weise das Wesen und der Charakter der Psalmen und des Psalmenbuches genauer geschildert würden; wie die Sammlung entstanden; wie die Psalmodie im nachexilischen Tempel aufgeführt wurde; in welchem Zusammenhange das Psalmenbuch als Ganzes und manche Liedergruppen im Einzelnen zur israelitischen Religionsgeschichte stehen. Auch ein Seitenblick auf babylonische Psalmen und ägyptische Hymnen würde dankbar empfunden werden. Kurz es sollte der gesicherte Ertrag der Einleitungswissenschaft unserer Zeit in Kontribution genommen werden, damit der Wahrheitsgehalt des Wolter'schen Kommentars um so besser ins Licht träte.

Zum Schlusse noch zwei Bemerkungen. Unter dem Titel ‚Psallite sapienter' existiert auch ein kleines unscheinbares Büchlein von der edlen Konvertitin Julie von Massow (JM) für Psalmenfreunde und vorzüglich für Mitglieder ihres ‚Psalmenbundes' (Augsburg. Literarisches Institut von M. Huttler. 1887). Es sind kleine Auszüge aus Wolters Werk, die Meditationen über je einen Psalm bilden. Zur Aneignung des Gelesenen sind immer einige, manchmal sehr schöne Verse angehängt. Diese kleinen knappen Auszüge im Vereine mit dem betreffenden Psalme sind als Morgen- oder Abendbetrachtung sehr zu empfehlen. Die zweite Bemerkung betrifft den fachwissenschaftlichen Apparat, von dem Wolter und die jetzigen Herausgeber mit Absicht Abstand genommen haben. Würde jemand einen solchen größeren philosophischen und kritischen Apparat zum Wolterschen Werk hinzuwünschen, so könnte in diesem Falle nicht genug empfohlen werden die Porta Sion von Jakob Ecker, deren vollständiger Titel lautet: ‚Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter (Psalterium Gallicanum) unter genauer Vergleichung der Septuaginta und des hebräischen Textes mit einer Einleitung über die hebr.-griech.-lat. Psalmen und dem Anhang: Der apokryphe Psalter Salomons. Trier. Paulinus-Druckerei. 1903'. Dieses gelehrte, gründliche Werk ist von derselben begeisterten Freude und Liebe zum Psalmenbuch getragen wie der Wolter'sche Kommentar.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil von Nicäa 325. Seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts wird die Zahl der bischöflichen Teilnehmer an dem Konzil von Nicäa auf 318 angegeben. Diese

Zahl erhielt sich das ganze Mittelalter hindurch und findet sich auch heute noch in vielen Geschichtswerken (z. B. J. A. Möhler K. G. I 1867 S. 434, H. Brück, Lehrb. d. K. G. 1898 S. 174, Wilmers, Gesch. d. Religion I[7] 1904 S. 357, Funk, Lehrb. d. K. G.[4] 1902 S. 119: ,Es erschienen ungefähr 300 (318) Bischöfe'; vgl. v. Hefele, K. L. 9[2] 1895 S. 227; Stimmen aus Maria-Laach Bd. 56, S. 480, 481. Hat diese Zahl 318 eine glaubwürdige historische Quelle als Unterlage? Vier der Teilnehmer an dem Konzil haben uns Angaben über die Zahl der auf der Synode versammelten Bischöfe hinterlassen: Eusebius von Cäsarea, Eustathius von Antiochien, der Kaiser Konstantin, Athanasius, damals noch Diakon. Eusebius von Cäsarea berichtet in der vita Const., daß die Zahl der Teilnehmer 250 betrug: ,ἐπὶ δὲ τῆς παρούσης χορείας ἐπισκόπων μὲν πληθὺς ἦν πεντήκοντα καὶ διακοσίων ἀριθμὸν ὑπερακοντίζουσα' (de vita Const. III 8 M. S. G. 20. 1061 C). Sokrates führt den Bericht des Eusebius in seiner Kirchengeschichte an, ändert aber die Zahl 250 in 300: ,ἐπὶ δὲ τῆς παρούσης χορείας ἐπισκόπων μὲν πληθὺς τριακοσίων ἀριθμὸν ὑπερακοντίζουσα ἦν' (h. e. I 8 M. S. G. 67, 61 C). Das Zeugnis des Eustathius von Antiochien findet sich in einem Auszug aus seinem Kommentar über die Sprüchwörter Salomos (VIII 22) bei Theodoret (h. e. I 7 M. S. G. 82, 921 A: ,σύνοδος εἰς τὴν Νικαέων ἀφικνεῖται μεγίστη. διακοσίων μήτι γε καὶ ἑβδομήκοντα τὸν ἀριθμὸν ὁμόσε συναχθέντων'. Nach ihm waren die Bischöfe also 270 an der Zahl. In seinem Briefe an die Alexandrinische Kirche redet der Kaiser Konstantin von mehr als 300 Bischöfen: ,τριακοσίων γοῦν καὶ πλειόνων ἐπισκόπων . . . μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πίστιν . . . βεβαιούντων'. Socr. h. e. I 9 M. S. G. 67, 85 B; ,ὅ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις' ebenda 85 C. Ähnlich lauten verschiedene Angaben des Athanasius. Auch er nennt die nicänischen Bischöfe einfachhin οἱ τριακόσιοι: ,οὐ χρὴ δὲ φιλονεικεῖν οὐδὲ τῶν συνελθόντων τὸν ἀριθμὸν συμβάλλειν, ἵνα μὴ δοκῶσιν οἱ τριακόσιοι τοὺς ἐλάττονας ἐπικρύπτειν' ep. de syn. 43 M. S. G. 26, 768 D, 769 A. In seiner ep. ad monachos 66 M. S. G. 25, 772 B weiß er von mehr oder weniger als 300 zu berichten: ,οἱ μὲν οὖν πατέρες ἡμῶν οἰκουμενικὴν σύνοδον πεποιήκασι καὶ τριακόσιοι πλεῖον ἢ ἔλαττον συνελθόντες κατέκριναν τὴν Ἀρειανὴν αἵρεσιν'. Die Bezeichnung οἱ τριακόσιοι gibt auch Papst Julius den Konzilsvätern: ,Τίνες οὖν εἰσιν οἱ σύνοδον ἀτιμάζοντες; οἱ τῶν τριακοσίων τὰς ψήφους παρ' οὐδὲν θέμενοι' bei Athan. Apol. c. Arian. 23 M. S. G. 25, 285 D; ,ἔδει μᾶλλον

μὴ λυθῆναι τῶν τριακοσίων τὴν ψῆφον' ebenda 289 B. **Mehr als** 300 Bischöfe erwähnen noch Lucifer von Calaris in seiner zwischen 356 und 361 verfaßten Schrift de regibus apostaticis 11 (fidem ... descriptam *a trecentis* apud Niciam et *eo amplius*' ed. Hartel p. 61, 23, 24) und Hieronymus in dem Dial. adv. Luciferianos (gegen 379): ‚Igitur cum illo tempore *trecenti et eo amplius* episcopi, paucos homines, quos sine damno Ecclesiae abicere poterant, susceperint' M. S. L. 23, 174 C. Kurz vorher beruft sich der Schriftsteller auf die wenigen Überlebenden der Konzilsväter und auf die Akten der Synode: ‚Supersunt adhuc homines, qui illi synodo interfuerunt. Et si hoc parum est, quia propter temporis antiquitatem rari admodum sunt, et in omni loco testes adesse non possunt, legamus acta et nomina episcoporum synodi Nicaenae' (ebenda 174 B).

Vergleichen wir diese Angaben mit einander, so drängt sich der Schluß auf, daß die Zahl der Teilnehmer an dem auf mehrere Monate sich ausdehnenden Konzil nicht von Anfang an die gleiche war, daß die Zahl 300 zu Beginn der Sitzungen nicht erreicht war, später aber überschritten wurde, ferner daß man in den ersten Jahren nach dem Konzil nicht gewohnt war, die Zahl der Teilnehmer als eine fest umgrenzte hinzustellen, sondern daß man sich zur Bezeichnung der Besucherzahl der runden Ziffer 300 bediente.

Plötzlich taucht nach der Mitte des vierten Jahrhunderts in den schriftlichen Quellen die Zahl 318 auf. Gewöhnlich wird als der älteste Zeuge für diese Angabe Athanasius genannt (so z. B. bei Hefele CG[2] 1, 291, Bernoulli in der R. E. pr. Th.[3] 14, 10[58], Gelzer in Gelzer-Hilgenfeld-Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina 1898, p. XLVI), allein mit Unrecht. Vor Athanasius treffen wir die 318, οἱ τιη bereits bei Liberius und bei Hilarius von Poitiers: ‚τὴν ἐν Νικαίᾳ δοκιμασθεῖσαν ὑπὸ τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ὀρθοδόξων ἐπισκόπων' Lib. ad episc. Macedon. (gegen 365) bei Socr. IV 12 M. S. G. 67, 488 B (schon vorher hatten die Bischöfe in ihrem Schreiben an den Papst von den τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτώ gesprochen Socr. IV M. S. G. 67, 488 A; Soz. VI 11 M. S. G. 67, 1320 C); ‚male intelligitur homousion: quid ad me bene intelligentem? Male homousion Samosatenus confessus est: sed numquid melius Arii negaverunt? Octoginta episcopi olim respuerunt; sed trecenti et decem octo nuper receperunt' de syn. (a. 359) 86 M. S. L. 10, 538 B; ‚anathema tibi *trecenti decem et*

octo convenientes apud Nicaeam episcopi sunt' c. Constant. Imp. (a. 360) 27 M. S. L. 10, 602 B; vgl. aber das dem Hilarius zugeschriebene fragm. hist. II. M. S. L. 10, 653 B, 654 A (Constant, Paris 1693, 1302 E): ,Itaque comprimendi mali istius causa *trecenti vel eo amplius* episcopi apud Nicaeam congregantur'. Haben die Zeugnisse aus der Korrespondenz des Papstes Liberius und diejenigen des Bischofs von Poitiers Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit? Die Zeugnisse stammen aus einer Zeit, welche ungefähr 40 Jahre hinter dem Konzil liegt, und ihre Urheber sind auf dem Konzil nicht anwesend gewesen, ja Hilarius gesteht in seinem Schreiben über die Synoden, daß er erst kurz vor seinem Exil, das im Frühjahr 356 begann, das Nicänische Glaubensbekenntnis kennen gelernt habe. (,Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam nunquam nisi exsulaturus audivi' de syn. 91 M. S. L. 10, 545 A). Liberius wie Hilarius legen uns außerdem den Grund nahe, warum zu ihrer Zeit die Zahl 318 als die solenne Besucherzahl betrachtet wurde. Im Anschluß an Gen. 14, 14, wo von den 318 Knechten die Rede ist, mit denen Abraham seine Feinde besiegte, sah man die Ziffer 318 als eine symbolisch geheiligte an. Nun mag es sein, daß die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil in irgend einer wichtigen Sitzung oder gegen Ende 318 betrug, aber in Betracht der um jene Zeit so stark ausgeprägten Zahlensymbolik ist diese Annahme nicht notwendig. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß man willkürlich die in den Angaben schwankende Zahl der Konzilsväter durch die heilige Zahl 318 fest bestimmte. Einmal als die solenne Zahl der Teilnehmer der Väter aufgestellt, erhielt sich die Angabe umsomehr, als man die Ziffer 318, wie wir gleich sehen werden, auch mit dem Namen Jesus und mit dem Geheimnis des Kreuzes in Verbindung brachte. Die symbolische Deutung der Zahl 318 durch den Hinweis auf die Knechte Abrahams lauten bei Liberius und Hilarius also: ,Οὐδὲ γὰρ ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀλλὰ θείῳ νεύματι, ὁ τῶν τοσούτων ἀριθμὸς ἐπισκόπων συνεκροτήθη κατὰ τῆς Ἀρείου μανίας· ἀλλ' ἐν ὅσῳ ἀριθμῷ ὁ μακάριος Ἀβραὰμ τοσαύτας χιλιάδας διὰ πίστεως κατεστρέψατο' ep. Liberii ad episc. Macedon. bei Socr. h. e. IV 12 M. S. G. 67, 492 B, C; ,Et mihi quidem ipse ille numerus hic sanctus est, in quo Abraham victor regum impiorum ab eo, qui aeterni sacerdotii est forma, benedicitur'. De syn. 86 M. S. L. 10, 538 B, 539 A. Irrig setzen die neueren Autoren meist voraus, daß der symbolische Hinweis auf die 318 Knechte Abrahams sich zum ersten Male bei Ambrosius (,Nam et Abraham

trecentos decem et octo duxit ad bellum et ex innumeris tropaea hostibus reportavit' De fide I Prol. 3 M. S. L. 15, 528 B, 529 A; ,de conciliis id potissimum sequar, quod trecenti decem et octo sacerdotes, tanquam Abrahae electi judicio, consona fidei virtute victores velut tropaeum, toto orbe subactis perfidis, extulerunt' ebenda 5 M 529 B) finde (so z. B. Rohrbacher, Universalgesch. d. kath. Kirche (übers. von Tappehorn) VI 1873 S. 192 Anm. 2, Hefele CG² 1, 292, Bernoulli in der R. E. pr. Th.³ 14, 11⁸ Gelzer a. a. O. XLVII).

Wie schon oben erwähnt, erblickte man in der Zahl 318 = τιη' auch ein Symbol des Kreuzes (T) und des Namens Jesus (ιη = Anfangsbuchstaben). Dieser Zahlensymbolik begegnen wir bereits bei Barnab.[1]) und bei Clem. Alexandr.[2]) Ambrosius wendet diese Deutung der Ziffer 318 auch auf die nicänischen Konzilsväter an, was kaum beachtet worden ist: ,Numeravit autem trecentos decem et octo, ut scias non quantitatem numeri, sed meritum electionis expressum. Eos enim adscivit, quos digno numero judicavit fidelium, qui in Domini nostri Jesu Christi passionem crederent. Trecentos enim T graeca littera significat, decem et octo autem summam ιη' exprimit (de Abrah. I 3, 15 M. S. L. 14, 426 C, 427 A); ,non humana industria, non composito aliquo trecenti decem et octo, ut supra pressius dixi, episcopi ad concilium convenerunt, sed ut in numero eorum per signum suae passionis et nominis Dominus Jesus suo probaret se adesse concilio; Crux in trecentis, Jesu nomen in decem et octo est sacerdotibus (De fide I 18 M. S. L. 15, 556 A, B; vgl. ebenda Prol. § 3 M. 15, 528 B, 529 A). Die gleiche

---

[1]) ,λέγει γάρ· Καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; μάθετε, ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. τὸ δεκαοκτὼ ἰῶτα δέκα, ἦτα ὀκτώ· ἔχεις Ἰησοῦν. Ὅτι δ ἐὸ σταυρὸς ἐν τῷ ταῦ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν' Barnab. ep. 9 Funk I² p. 66.

[2]) ,Ἀκούσας γὰρ ὅτι αἰχμάλωτος ἐλήφθη ὁ Λώτ, τοὺς ἰδίους οἰκογενεῖς τιη' ἀριθμήσας καὶ ἐπελθὼν πάμπολυν ἀριθμὸν τῶν πολεμίων χειροῦται. Φασὶν οὖν εἶναι τοῦ μὲν Κυριακοῦ σημείου τύπον κατὰ τὸ σχῆμα τὸ τριακοσιοστὸν στοιχεῖον, τὸ δὲ ἰῶτα καὶ τὸ ἦτα τοὔνομα σημαίνειν τὸ σωτήριον'. Clem. Alex. Strom. VI 11 M. S. G. 9, 304 C, 305 A.

symbolische Deutung der 318 Konzilsväter findet sich Faustus (gew. Paschasius) de Spiritu Sancto Praef. M. S. L. 62, 9 D, 10 A und Prudent. Praef. Psychomachiae 56—58 M. S. L. 60, 18 A.

Auf den ersten Blick ist es auffällig, daß auch **Athanasius**, der als Diakon dem Konzil beigewohnt hatte, zweimal als Besucherzahl 318 angibt: ep. ad Afros 2 M. S. G. 26, 1032 B: ,οἰκουμενικὴ γέγονεν ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ συνελθόντων ἐπισκόπων'; ep. ad Jovianum imp. bei Theod. h. e. IV 3 M. S. G. 82, 1127, 1128 B: ,τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ὁμολογηθεῖσαν ὑπὸ τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἐπισκόπων'. Es könnte also scheinen, daß Athanasius unter dem Einflusse seiner Zeitgenossen im spätern Alter — jene beiden Zeugnisse stammen aus den Jahren 369 bezw. 363 — sich für die Zahl 318 als die authentische Zahl der Konzilsväter entschieden habe. Allein es ist sehr wahrscheinlich, daß die Zahl 318 in beiden Fällen von fremder Hand herrührt, ja für die ep. ad Jov. imp. scheint es sicher zu sein.

In den Werken des hl. Athanasius selber findet sich nicht die Lesart des Theodoret ὁμολογηθεῖσαν ὑπὸ τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἐπισκόπων, sondern einfach ὁμολογηθεῖσαν ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων (s. Athan. Opp. ed. Paris I 2 p. 750; M. S. G. 26, 817 A. Ohne Zahl findet sich der Ausdruck auch noch zweimal in demselben Brief bei Theod. a. a. O. M. 82, 1125 A, 1125 C). Sollte Theodoret in der von ihm aufgenommenen ep. ad Jovian. imp. sich nicht eine ähnliche Änderung erlaubt haben, wie Sokrates in der Wiedergabe des Berichtes des cäsareensischen Bischofs Eusebius? Träfe diese Annahme zu, so könnte auch die Zahl 318 in den ep. ad Afros als ein Zusatz von fremder Hand betrachtet werden (vgl. Gelzer a. a. O. p. XLVI).

Nach Liberius und Hilarius wird die Zahl 318 zur Bezeichnung der nicänischen Konzilsväter allgemein von den kirchlichen Schriftstellern als die solenne angenommen. Das Zeugnis von Ambrosius haben wir bereits kennen gelernt. Das Synodalschreiben des Papstes Damasus an die illyrischen Bischöfe sagt: ,οἱ Πατέρες ἡμῶν τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ ἐπίσκοποι, καί οἱ ἐκ τῆς Ῥωμαίων ἁγιώτατοι ἐπίσκοποι, εἰς Νίκαιαν γενομένου τοῦ σκέμματος τοῦτο τὸ τεῖχος ὑπεναντίον τῶν ὅπλων τοῦ διαβόλου ὥρισαν' Theod. h. e. II 17 M. S. G. 82, 1054 A. (vgl. Harduin 773 A. 1038 A). Basilius kennt ebenfalls 318 Bischöfe: ep. 114 M. S. G. 32, 529 A: ,ὅτι τριακόσιοι δέκα καὶ ὀκτὼ, ἀφιλονείκως συνιόντες, οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείας ἐφθέγξαντό'; desgleichen Hieron. in chron. ad a. Abr. 2338

(M. S. L. 27, 672): synodus *CCCXVIII* episcoporum in Nicaea urbe Bithyniae congregati; **Epiphanius** c. haer. II 69 M. S. G. 42, 217 D: συνεκρότησεν οἰκουμενικὴν σύνοδον ὧν καὶ τὰ ὀνόματα εἰς ἔτι δεῦρο σώζεται τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ ἐπισκόπων; Sulpicius Severus Chron. II 35 ed. Halm p. 89: ‚igitur hujus mali causa synodus apud Nicaeam ex toto orbe contrahitur, ccc *siquidem et duodeviginti* episcopis congregatis‘. Rufinus h. e. I 1 M. S. L. 21, 467 B: ‚Tum ille ex sacerdotum sententia apud urbem Nicaeam Episcopale Concilium convocat ibique Arium *trecentis decem et octo* Episcopis residentibus adesse jubet‘; Theod. h. e. I 6 M. S. G. 82, 917 A: ‚ὀκτὼ καὶ δέκα καὶ τριακόσιοι συνῆλθον ἀρχιερεῖς‘; **der Kaiser Zeno in seinem** Henoticum **bei** Evagr. Schol. h. e. III 14 M. 86, 2, 2620 C, 2621 A u. a. **Sozomenus spricht in seiner** h. e. I 17 M. S. G. 67, 912 B von 320: Ἦσαν δὲ ἐπίσκοποι ὑπὲρ ἀμφὶ τριακόσιοι εἴκοσι. Gelasius Cyzic. **wiederholt in seiner** Hist. Conc. Nic. II 5 M. S. G. 85, 1232 A **die von Sokrates geänderte Angabe des** Eus. de vit. Const. III. **Die Namenlisten der Konzilsväter geben durchweg** die Zahl 318 an s. **über dieselben** Gelzer-Hilgenfeld-Cuntz a. a. O. XLVII sq.

Nach dem Gesagten kann die Zahl der auf dem nicänischen Konzil versammelten Bischöfe kaum anders ausgedrückt werden als durch den Ausdruck: ungefähr, gegen, etwas mehr als 300. So tut es auch Möller-Schubert, Lehrb. d. K. G. I² 1902 S. 442: ‚gegen 300 Bischöfe‘.

München. Alfr. Leon. Feder S. J.

Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus. Im dritten griechisch-lateinischen Bande der Ephraem-Ausgabe von J. S. Assemani gehen einige Fragmente aus Chrysostomus-Schriften unter dem Namen des Syrers.

1) Assemani III, 70—74 Κατὰ τῶν πονηρῶν γυναικῶν, incipit: Οὐδὲν τοίνυν ἐφάμιλλον θηρίον γυναικὸς πονηρᾶς καὶ γλωσσώδους.

Zuerst einige Bemerkungen über diese Predigt. Sie wird in den Quaestiones et responsiones des Anastasius Sinaita vollständig und in der nämlichen Fassung angeführt, wie sie in der Ephraem-Ausgabe von Assemani vorliegt; jedoch ist sie bei Anastasius Sinaita in zwei Abschnitte zerlegt, deren jeder einen eigenen Titel trägt, der erste Abschnitt Εἰς τὴν Ἡρωδιάδα, der zweite Abschnitt Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ Πᾶς ὁ ἐμβλέψας γυναικί; beide werden in der Migne-Ausgabe unter dem Namen des hl. Chrysostomus angeführt PG. 89, 632—638.

Tatsächlich steht auch der erste Teil der Predigt ‚Über die bösen Weiber' unter den unechten Werken des hl. Chrysostomus (Ed. Montfaucon VIII b, 1—3 D), während der übrige Teil bei Pseudo-Chrysostomus die Tugenden der guten Weiber preist (3 D—5) und vom Texte bei Ephraem gänzlich verschieden ist; außerdem ist die Predigt bei Pseudo-Chrysostomus mit einer bei Ephraem fehlenden kurzen Einleitung versehen und führt den Titel: Εἰς τὴν ἀποτομὴν τοῦ προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου καὶ εἰς τὴν Ἡρωδιάδα. Die Eingangsworte dieser, als Strafpredigt des hl. Chrysostomus gegen die Kaiserin Eudoxia kursierenden Rede sind von griechischen Historikern und Chrysostomusbiographen sehr oft zitiert worden: ‚Wiederum rast Herodias, wiederum tobt sie, wiederum tanzt sie, wieder begehrt sie von Herodes die Enthauptung Johannes' des Täufers; wieder geht Jezabel umher und sucht den Weinberg des Naboth zu rauben'. Allein diese Rede steht dem Geiste und der königlichen Redegewalt des Goldmundes so fern als nur möglich und wird heute als eine äußerst plumpe Fälschung der haßerfüllten und gewissenlosen Feinde des Heiligen betrachtet. Man lese nur folgende Sätze 2 A: ‚Keine Bestie in der Welt kommt dem bösen Weibe gleich. Was ist unter den Vierfüßlern schrecklicher als der Löwe? Nichts. Was ist unter den kriechenden Tieren herzloser als der Drache? Nichts. Und doch sind Löwe und Drache noch zahmer zum Bösen ... C Keine Bosheit ist zu vergleichen mit dem bösen Weibe ... O der bösen und scharfgespitzten Teufelswaffe! ... Durch das Weib hat der Teufel die Engel vom Himmel gestürzt (!), durch das Weib mordet er alle, tötet er alle, schändet er alle, lästert er alle. Ein schamloses Weib schont niemand, es ehrt nicht den Leviten, es achtet nicht auf den Priester, es fürchtet nicht den Propheten. O des Übels übelstes Übel, böses Weib! Ist es arm, so ist es doch reich an Bosheit; und steht auch noch der Reichtum seiner Bosheit zur Seite, so ist das Übel doppelt groß, unerträglich wird dann das Tier, unheilbar die Krankheit, unbezähmbar die Bestie. Es gibt Schlangen, die durch Schmeichelei zahm werden: es gibt Löwen, Tiger und Panther, die sich zähmen lassen und sanft werden; aber ein böses Weib wird durch Kränkung rasend und durch Schmeichelei übermütig ... 3 D Um es kurz zu sagen: Wer ein böses Weib hat, der möge wissen, daß er die Strafe für seine Sünden schon erhalten hat'. So viel über die Predigt Κατὰ τῶν πονηρῶν γυναικῶν.

Was ich an dieser Stelle betonen möchte, ist dieses. Der Schluß der Predigt, wie er bei Ephraem Syrus und bei Anastasius Sinaita vorliegt, enthält folgenden, durchaus maßvollen Gedanken, Assemani

III, 73 F—74 B und mit kleinen Textänderungen PG. 89, 637 AB Ὅταν οὖν ἴδῃς γυναῖκα: ‚Siehst du also ein Weib, wohlgestalt und schön, mit leuchtenden Augen und schimmernden Wangen, mit unvergleichlichem Liebreiz im Angesichte, das dein Gemüt entflammt und dein Gelüsten erregt, so bedenke, daß der Gegenstand deiner Bewunderung nur Staub ist, daß es nur Asche ist, was dein Herz entzündet; und die aufgeregte Seele wird zur Ruhe kommen. Nimm in Gedanken die Hauthülle vom Angesicht des Weibes hinweg, dann wirst du die ganze Nichtigkeit seiner Wohlgestalt schauen; du wirst nichts anderes entdecken als Gebein und Adern und üblen Geruch. Oder stelle dir das Weib vor, wie es altert, hinsiecht und stirbt und wie alle Blüte seiner Schönheit verwelkt; und dann bedenke, was du eigentlich bewunderst und schäme dich und ändere vor Scham deine Gesinnung‘.

Dieser Predigtschluß ist wörtlich entnommen aus Chrysostomus, Hom. 2 de prophetarum obscuritate VI, 191 DE.

So ist also die Predigt Κατὰ τῶν πονηρῶν γυναικῶν in ihrem vollen Umfang, wie sie bei Assemani abgedruckt ist, auch dem hl. Ephraem nicht zuzuschreiben. Das erregt Bedenken. Nimmt man hinzu, daß die Predigt nach ihrer Fassung bei Ephraem sich schon in den Eingangsworten Οὐδὲν τοίνυν ἐφάμιλλον κτέ als ein Fragment kundgibt, das an eine vorhergehende Ausführung anknüpfen will, und daß die Worte gegen das böse Weib in außerordentlicher Schärfe fallen und das weise Maßhalten, das wir auch beim hl. Ephraem finden, außeracht lassen, so mehren sich die Bedenken und es scheint mir sehr fraglich, ob dieses Geistesprodukt dem heiligen Syrer mit Recht zugeschrieben werden dürfe. Vielleicht haben wir also den ursprünglichen Verfasser in den Reihen der böswilligen Gegner des hl. Chrysostomus zu suchen, so daß weder der hl. Chrysostomus noch der hl. Ephraem mit der Urheberschaft etwas gemein hat.

2) Assemani III, 365—368 Λόγος ψυχωφελής, incipit: Μὴ δαπανήσῃς ὅλον τὸν χρόνον τῆς ζωῆς.

Diese Rede kann als Ganzes nicht vom hl. Ephraem herrühren, da sie in ihrer zweiten Hälfte aus Ephraem selbst sowie aus zwei Chrysostomusschriften zusammengestellt ist. Wir haben also hier die Arbeit eines griechischen Kompilators vor uns. Die Exzerpte und ihre Fundorte sind folgende:

a) 367 C Ὥσπερ πάντων τῶν ἀγαθῶν — κατακριθήσονται: ‚Gleichwie die Liebe höher ist als jegliche Güte und Tugend, so ist auch der Haß gegen den Mitbruder schwerer als jede Sünde. Denn

wer den Bruder haßt, bleibt im Tode, und wer den Nächsten seines Arbeitslohnes beraubt und seinen Bruder haßt, der wird zum Peinigungsort der Mörder verdammt werden'.

Identisch mit *Ephraem*, Interrogationes et responsiones III, 113 D—F.

b) 367 D ἡ γὰρ ὁμολογία — F εἰς τὸ ἑξῆς:

,Sündenbekenntnis ist Sündentilgung. Will denn etwa Gott deine Sünden erst erfahren, als sei er darüber in Unkenntnis? Keineswegs! Sondern wir selbst sollen unserer Fehltritte gewahr werden durch deren Eingeständnis. Fordert denn Gott etwas Schweres und Lästiges von uns? Er verlangt nur Herzenszerknirschung, Bußgesinnung, Sündenbekenntnis und mühevolle, anhaltende Ausdauer; nach abgelegtem Bekenntnis verlangt er noch, daß wir um Verzeihung der Sünden bitten und wachsam und vorsichtig seien für die Zukunft'.

Entnommen aus Chrysostomus, Hom. 20 in Genesim, IV 175 C—176 A auszüglich.

c) 367 F Πόσῳ τοίνυν βέλτιον — 368 C τῆς προτέρας πληγῆς:

,Viel besser ist es, in dieser kurzen und vorübergehenden Lebenszeit zu weinen und zu trauern, als hier zu lachen und dann dorthin zu gehen, um in alle Ewigkeit Strafe zu leiden. Allein du schämst dich und errötest, deine Sünden zu sagen? Schäme dich vielmehr zu sündigen, aber nicht, die Sünde zu bekennen. Erwäge in deinen Gedanken: Wer jetzt nicht bekennt, wird dort inmitten des Welttheaters alles einbekennen müssen. Wo ist also die Buße härter? Wo ist die Schande größer? Frech und unverschämt ist unser Tun; wenn wir aber die Sünden bekennen sollen, dann schämen wir uns und schieben das Bekenntnis hinaus. Sündenbekenntnis bringt keine Schande, sondern Rechtfertigung und Tugend; brächte es nicht Rechtfertigung und Tugend, so würde das Bekenntnis des Lohnes entbehren. Höre, was die Schrift sagt: ,Sage du zuerst deine Sünden, damit du gerechtfertigt werdest' (Isaias 43, 26). Befiehlt denn Gott das Sündenbekenntnis, um dich zu strafen? Nein, sondern um dir zu verzeihen. Stellen wir also eine genaue Erforschung an nicht nur über die äußeren Werke, sondern auch über unsere Worte und Gedanken; erforschen wir uns genau, wie ein jeder den einzelnen Tag zugebracht habe, welche Sünden er tagsüber begangen habe, welche Stunde unnütz verwendet worden sei, welche Begierde oder welcher Gedanke uns zu böser Erregung fortgerissen habe. Seien wir bestrebt, nach Art und Maß der Sünde Buße zu üben. Strafen wir das Gewissen und

schelten wir es kräftig aus, damit es nach der Umkehr nicht mehr wage, abermals in den Abgrund der Sünde zu springen. Fürchten wir uns vor dem Schmerz der vorausgegangenen Züchtigung'.

Entnommen aus Chrysostomus, Hom. Non esse ad gratiam concionandum II, 663 A—D, 665 BC auszüglich.

d) 368 C Ἔχε τοίνυν βιβλίον — D ὃ εἰργάσω.

‚Halte dir also ein Buch in deinem Gewissen und schreib darin auf die täglichen Sünden und überprüfe das Buch an jedem Tage. Rechne nach das Gute und das Böse, das du getan hast'.

Stimmt im ersten Satze genau überein mit Pseudo-Chrysostomus, Hom. 2 in Ps. 50, V, 589 CD.

3) Assemani III, 455—458 Περὶ προσευχῆς, incipit: Μέγα γὰρ ὅπλον εὐχή, θησαυρὸς ἀνελλιπής.

Die schöne Rede, die schon in den Eingangsworten Μέγα γὰρ ὅπλον ihren fragmentarischen Charakter verrät, stammt nicht vom hl. Ephraem, sondern bildet einen Teil des moralischen Epiloges der 5. Predigt des hl. Chrysostomus de incomprehensibili Dei natura I, 488 B—491 B.

Das bedeutende Fragment steht übrigens auch in älteren lateinischen Chrysostomus-Ausgaben, wurde jedoch von Montfaucon mit gutem Rechte, aber unter teilweise irrtümlicher Begründung ausgeschieden; vgl. dessen Bemerkung im alphabetischen Initienverzeichnis XIII, 311: Μέγα ὅπλον εὐχή, θησαυρὸς ἀνελλιπής, Orandum esse cum dolore: Est fragmentum spuriae (!) homiliae omissum.

4) Assemani III, 608—610 De sanctissimis et vivificantibus Christianis sacramentis. Incipit: Non satis igitur est, fratres, Christianos tantummodo vocari. Aus einer slavischen Handschrift übersetzt und herausgegeben von J. P. Kohl 1729.

Diese lateinische Homilie ist identisch mit der IX. Homilie De poenitentia des hl. Chrysostomus II, 348—351, incipit: Ὥσπερ τοῖς σπείρουσιν ὄφελος οὐδέν, ὅταν παρὰ τὴν ὁδὸν ῥίπτωσι τὰ σπέρματα, οὕτως οὐδὲ ἡμῖν ὄφελος ἐκ τοῦ ἀκούειν ἡμᾶς Χριστιανούς. In mehreren Handschriften von Paris, München, Wien, Madrid und Venedig lautet das griechische Initium übereinstimmend mit der slavischen Handschrift und der lateinischen Übersetzung bei Assemani: Οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχεν ἀκούειν ἡμᾶς Χριστιανούς. Die nämliche Homilie mit dem Initium Οὐχ ἁπλῶς ἀρκεῖ καὶ ὡς ἔτυχεν bezeichnet Montfaucon XIII, 319 als spuria et omissa, während Migne PG. 64, 491 dieselbe als verschollen erklärt, obwohl sie bei Montfaucon als IX. Homilie über die Buße bereits abgedruckt ist.

Der lateinische Text bei Assemani ist übrigens 608 E—609 A durch eine längere Stelle aus Johannes von Damascus, de fide orthodoxa IV. cap. 13, PG. 94, 1149 B, 1140 A—1141 A interpoliert, wie bereits Assemani im Anhang p. 14 bemerkt hat.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Die Chrysostomus-Homilie de Chananaea unter dem Namen des Laurentius Mellifluus. Unter dem Namen des Laurentius Mellifluus, der zu Beginn des 6. Jahrhunderts als Bischof von Mailand oder Novara gewirkt haben soll, geben drei Reden, deren letzte, mit dem Titel de muliere Chananaea PL. 66, 116—124, mit den Worten beginnt: ‚Multi quidem confligunt venti saeviuntque procellae, sed vestrum conventum non dissolvit tentatio nec studium violavit'.

Die Rede ist von Anfang bis Ende nur eine Übersetzung der Predigt Εἰς τὴν ἐπίλυσιν τῆς Χαναναίας, welche der hl. Chrysostomus nach der Rückkehr aus der ersten Verbannung gehalten hat III 432—443, incipit: Πολὺς ὁ χειμών, ἀλλὰ τὴν προθυμίαν τῶν παραγενομένων οὐ διεκώλυσε· πολλοὶ οἱ πειρασμοί, ἀλλὰ τὸν πόθον ὑμῶν οὐκ ἐξέλυσαν.

In Betreff des lateinischen Übersetzers lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Nach einer Bemerkung von J. Garnier (Marii Mercatoris opp. I, 155 Paris 1683) dürfte man ältere lateinische Übersetzungen von Chrysostomus-Homilien, wenn sie nicht den Namen eines bestimmten Übersetzers tragen, unbedenklich dem pelagianisierenden Diakon Annianus von Celeda zuschreiben, der als Chrysostomus-Übersetzer bekannt ist. Tatsächlich ist eine dogmatisch korrekte Stelle des Originals in auffallend pelagianisierender Färbung wiedergegeben III, 434 D: Μηδεὶς τοίνυν, ἀγαπητοί, ἀπογινωσκέτω τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας. Οὐκ ἔστι φύσεως τὰ τῆς πονηρίας· προαιρέσει τετιμήμεθα καὶ ἐλευθερίᾳ. PL. 66, 118 initio: Nemo igitur desperans salute fruitur, non est enim malum in membris nostris naturaliter insitum: *de arbitrio nos gratiam libertatemque acquirimus.* Desgleichen würde die freie, fast paraphrastische Wiedergabe des Urtextes mit der auch sonst wahrzunehmenden Interpretationsmethode des Annianus übereinstimmen.

Die Identität des Homilietextes bei Chrysostomus und Laurentius Mellifluus hat bereits R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés IX, 788 (Paris 1741) bemerkt; doch scheint dessen kurze Notiz nicht beachtet worden zu sein.

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Hurters Nomenclator literarius. Von Hurters Nomenclator literarius theologiae catholicae ist der Band, der das Mittelalter von Anselm († 1109) bis zum Abschluß des Konzils zu Trient (1663) behandelt, als zweiter Bd. der dritten Auflage soeben erschienen. Er ist bedeutend vermehrt, was schon die Zunahme der Seitenzahl bezeugt, denn statt 1356 Kolumnen zählt er deren 1590, also 234 mehr. Mehrere Hunderte von Theologen sind neu aufgenommen, und ein Vergleich mit der früheren Ausgabe wird zeigen, daß kaum eine Seite sich findet, auf der nicht manches berichtigt und verbessert worden wäre. Von mehreren Seiten sind dem Verf. nützliche Winke zugekommen, auf begründete Aussetzungen in verschiedenen Rezensionen hat der Verfasser Rücksicht genommen; die von Tag zu Tag rapid wachsende bibliographische Literatur wurde nach Möglichkeit benutzt, auf die Berichtigung der Indices, die in der früheren Ausgabe leider manches zu wünschen ließen, eine besondere Aufmerksamkeit verwendet. Freilich wird auch jetzt die neue Auflage noch nicht alle Wünsche der Leser, noch weniger kritischer Rezensenten befriedigen. Unter diesen hat einer dem Verf. einen gewaltigen Vorwurf gemacht, daß er seculum statt saeculum, litera mit einem t, poenitentia für paenitantia (sic) schreibe, darin eine bedauernswerte Lücke klassischer Bildung entdeckt. Auf solche Verstöße ist der Verf. leider nicht eingegangen, er hat seine Schreibweise hartnäckig beibehalten. Er hatte viel Wichtigeres im Auge, Genauigkeit und Allseitigkeit in den bibliographischen Angaben. Möchte es ihm gelungen sein, da Fortschritte zu machen. Aber bei aller Mühe und Sorgfalt werden sich auch jetzt noch nicht unbedeutende Lücken finden, denn die Zahl der zu besprechenden Theologen ist zu groß, der Quellen zu wenige oder nur mühsam zu erreichen. Er wird aber zu seiner Entschuldigung wiederholen können, was er in der Vorrede zum ersten Bande bemerkte, daß zur Herstellung eines solchen alle Wünsche befriedigenden Werkes das Zusammenwirken einer gelehrten Gesellschaft notwendig wäre: bis aber eine solche zustande komme, ein tentamen, ein Probewurf, eine Skizze einstweilen erlaubt sei; andere können daran feilen, sie erweitern und ergänzen, so kann die Zukunft einmal etwas Gediegenes bringen. Indessen glaubt der Verf. nicht umsonst gearbeitet, ja manchen genützt zu haben. Es sei noch zu bemerken, daß die Ausbesserungen und Erweiterungen, namentlich der dem tridentinischen Konzil unmittelbar vorangehenden Periode zugute gekommen sind. Da flossen die Quellen reichlicher, die Vorarbeiten mehrten sich, die damals lebenden Theologen fanden in neuester Zeit in zahlreichen Zeit-

schriften wachsende Berücksichtigung. Um nur einiger in dieser Hinsicht verdienstvollen Männer zu gedenken: wie viele gelehrte Schriftsteller der Vergangenheit hat nicht Dr. N. Paulus der Vergessenheit entrissen, auf wie viele nicht Janssen in seiner Geschichte des deutschen Volkes aufmerksam gemacht, wie vieler nicht auch Dr. Bellesheim gedacht? Der Katholik, die historisch-politischen Blätter, die Stimmen aus Maria-Laach, die Études und andere französische Zeitschriften bringen Jahr aus Jahr ein gründliche und kritische Lebensbeschreibungen von Gelehrten der Vorzeit, denen die katholische Theologie vieles zu verdanken hat. Eben weil eine so erfreuliche Rührigkeit und Emsigkeit auf bibliographischem Gebiete jetzt herrscht, kann der Verf., der bereits das Material für den folgenden Band, nämlich für das erste nachtridentinische Jahrhundert der katholischen Theologie größtenteils gesammelt hat, schon jetzt versichern, daß derselbe ungemein reichhaltig ausfallen wird.

Innsbruck. H.

Zur neueren kirchenrechtlichen Literatur. Erzbischof Aichners ausgezeichnetes ‚Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri' erschien in zehnter Auflage (Brixen, Weger 1905), die abermals vom Generalvikar Dr. Theodor Friedle, einem hervorragenden Kenner des Kirchenrechtes, hergestellt wurde. Nachdem das in Rede stehende Werk schon wiederholt in dieser Zeitschrift besprochen wurde (zuletzt 1900 S. 762 f.), soll nur auf das Charakteristische der neuesten Auflage aufmerksam gemacht werden. Gegenüber der 9. Auflage (1900) von 880 Seiten ist die vorliegende auf 889 angewachsen; es handelt sich dabei nicht so sehr um sachliche Veränderungen als vielmehr um neue Zusätze aus Entscheidungen der römischen Kongregationen und den einschlägigen Erlässen der staatlichen Behörden. Am reichlichsten bedacht erscheint das Ordensrecht, das beispielsweise für die Kongregationen mit einfachen Gelübden eine ganz einschneidende Neuregelung durch die Konstitution Leo XIII. ‚Conditae a Christo' vom 17. November 1900 erfuhr (S. 509—513), und für die Ordensfrauen mit feierlichen Gelübden das vorausgehende triennium in votis simplicibus ganz analog den Männer-Orden erhielt. Sehr beachtenswert ist auch das Dekret vom 14. November 1903 mit seinen scharfen Bestimmungen für Kleriker, welche aus Europa nach Amerika, oder wo immer her nach den Philippinen auswandern wollen (S. 203 n. 4). Durch Entscheid vom 18. August 1897 erfuhr die Instruktion des Kar-

dinals Lambruschini vom 30. April 1841 eine interessante, authentische Erklärung respektive Bestätigung, daß nämlich Mischehen in Ungarn, welche nur vor dem Zivil-Magistrat geschlossen werden, als gültig anzusehen sind (S. 687 n. 23).

Auch die Literaturangaben wurden in der neuesten Auflage ergänzt. Wünschenswert wäre auf S. 40 n. 2 noch ein Hinweis auf das bedeutendste neuere Werk über das Vaticanum gewesen: Granderaths (3bändige) Geschichte des Vatikanischen Konzils. In den Literaturangaben über das Ordensrecht (S. 472 n. 1) vermißt man Piats ausgezeichnetes zweibändiges Werk. Möge das vorzügliche so reichhaltige Compendium immer neue Freunde und eifrige Benützer finden!

2. Die kirchenrechtlichen Abhandlungen, welche unter der Leitung des Bonner Universitätsprofessors Dr. Ulrich Stutz herausgegeben werden und von denen die ersten Publikationen in dieser Zeitschrift (1904 S. 148 ff.) besprochen wurden, mehren sich in sehr erfreulicher Weise. Privatdozent Richard Scholz bearbeitete ‚die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.' und lieferte damit einen sehr dankenswerten ‚Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters' (XIV + 528 S.).

Dr. Karl Meister behandelt das (Laien-) Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg, wie es in der Dienerpragmatik vom 20. Februar 1862 und im Beamtenstatut vom 23. Januar 1902 begründet ist (XII + 167 S.) Die hochinteressante Schrift dürfte wohl einzig in ihrer Art dastehen, und macht dem ganzen Unternehmen Ehre.

‚Das Kirchenpatronatrecht im Großherzogtum Baden' fand für beide Konfessionen eine gründliche, auf reichem Quellenmaterial aufgebaute Bearbeitung durch den Rechtspraktikanten Dr. Richard Gönner und Kaplan Dr. Josef Sester (XX + 318 S.). Diese Leistung ist umso freudiger zu begrüßen, als das badische Kirchenpatronatrecht bisher noch keine wissenschaftliche Bearbeitung erfahren hatte. Der Herausgeber, der, soweit man nach den bisherigen Publikationen einen Schluß ziehen kann, sein im Einführungswort gegebenes Versprechen treu eingelöst hat, schreibt im Vorwort zu der eben genannten Abhandlung: „. . Kein wahrhaft Einsichtiger wird verkennen, daß die Kirchenrechtswissenschaft allein durch historische Vertiefung einerseits und durch liebevolle Erforschung des Sonderrechtes andererseits wirksam gefördert werden kann. Es soll uns freuen, wenn Pius X. Motu proprio: Arduum sane munus vom 19. März (1904) zu einer zeitgemäßen Neuredaktion des gemeinen katholischen Kirchenrechts und damit zweifellos

auch zu einer Neubelebung der gemeinrechtlichen Studien führt. Wir wollen auch inzwischen das gemeine Recht nicht vernachlässigen. Aber wir möchten seine ausgefahrenen Geleise nicht öfters als nötig nochmals fahren, sondern lieber den einsameren und unbekannteren Pfaden des katholischen deutschen Partikularrechtes nachgehen' (S. IX, X).

Dr. Josef Müller, Sekretär des bischöflichen Generalvikariates zu Fulda publizierte eine ebenso ansprechende als praktische Abhandlung über ‚die bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat (VIII + 140 S.). Der erste Abschnitt bietet die geschichtliche Entwicklung der Ordinariate und Offizialate von ihren ersten Anfängen bis zur Reorganisation der bischöflichen Behörden in der Neuzeit. Der zweite Abschnitt enthält eine gut orientierende Übersicht über die Diözesanbehörden in Deutschland, über solche außerhalb Deutschlands, außerhalb Europas, und den Vicariatus urbis. Der dritte, vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus wichtigste Abschnitt behandelt ‚die Rechtsnatur der einzelnen bischöflichen Behörden'. Es ist ein wahres Verdienst, daß der Verfasser dem Leser ein Gesamtbild der inneren Verfassung der einzelnen Diözesen vorführt, was man in Lehrbüchern des allgemeinen Kirchenrechtes nie erhalten kann. Sorgfältige Benützung einer reichen Literatur und Geschick in deren Verarbeitung zeichnen diese Abhandlung aus.

Dr. Fritz Geier, Rechtspraktikant, behandelt sehr übersichtlich und unter Benützung eines reichen Aktenmaterials ‚die Durchführung der kirchlichen Reformen Joseph II. im vorderösterreichischen Breisgau' (XII + 248 S.). Die Stellung, welche der Verfasser diesen Reformen gegenüber einnimmt, ist wohl mit seinen Worten am Schlusse der Einleitung gekennzeichnet: ‚Als der . . . Markgraf von Baden . . . 1806 die österreichische Erbschaft antrat, bedeutete das für ihn keinen geringen Gebietszuwachs; aber ungleich wertvoller waren die ideellen Güter, die der Breisgau seinem neuen Gebieter brachte. Dieses Land hatte in der letzten Zeit seiner Zugehörigkeit zu Österreich eine Schulung durchgemacht, die . . . die Grundlage für eine Weiterentwicklung bot. Aus einem heftigen Gegner der Aufklärung hatte sich der Breisgau zu einem begeisterten Anhänger derselben entwickelt; ‚im Breisgau wurzelt der badische Liberalismus'.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

3. Noch vor Vollendung des so beifällig aufgenommenen Werkes *Jus Decretalium* von Fr. X. Wernz S. J., wurde eine zweite Auflage der ersten Bände desselben notwendig und deshalb legt uns der Ver-

fasser den Einleitungsband (Introductio in ius decretalium) nun bereits in seiner neuen Gestalt vor. Anlage und Einteilung ist dieselbe geblieben sowie auch die früher verteidigten Ansichten, doch hat der Band trotz engeren Druckes um ungefähr 30 Seiten zugenommen. Vor allem ist neu hinzugekommen ein Scholion über die praecepta Ecclesiae, in welchem der Verfasser unter anderem auch der vielverbreiteten Ansicht entgegentritt, daß jedes praeceptum im Gegensatze zu einem Gesetze schon seiner Natur nach mit dem Tode des Befehlenden oder mit dem Erlöschen der gesetzgeberischen Gewalt in demselben notwendiger Weise seine Kraft verliere. Sodann ist der Titel über die Privilegien durch einen instruktiven Anhang über die den Bischöfen und apostolischen Vikaren sowie manchen Ordensobern vom hl. Stuhle erteilten Fakultäten (Bes. Triennal-, Quinquennalfakultäten u. s. w.) bereichert worden. Im Übrigen ist die Vermehrung großenteils auf Rechnung der Anmerkungen zu setzen, welche gewöhnlich zwar Zitate enthalten, häufig aber auch in prägnanter Kürze die Begründung einer im Texte aufgestellten Behauptung oder die Widerlegung eines Gegners bringen. So ist z. B. die Verteidigung der leges mere poenales (Nr. marg. 112 Anm. 122) gegen Kochs Ausführungen in der Tübinger Quartalschrift ebenso kurz als klar, wenn man auch zugeben kann, daß die Worte Schuld und Strafe in einem zweifachen, verschiedenen Sinne verstanden werden müssen, um sich dem üblichen juristischen Sprachgebrauche anzuschließen.

Die meisten Erweiterungen hat wohl der Paragraph über das Verhältnis der Kirche zum christlichen Staate und die mit demselben zusammenhängenden Titel erfahren wie z. B. jener über die Konkordate und zum Teil auch der letzte Titel des ersten Teiles, der ein Scholion über die Staatsgesetze als Rechtsquellen für das Kirchenrecht enthält. P. Wernz verteidigt ebenso wie in der ersten Auflage als gegenwärtig einzig noch haltbare Ansicht die von der potestas indirecta Ecclesiae in temporalia, wobei er sich besonders auf die prop. 24 des Syllabus beruft, von dem er sagt, daß er ‚propter rationes haud spernendas‘ schon kraft seiner ersten Veröffentlichung eine definitio ex cathedra genannt werden könne, sicher aber eine unfehlbare Norm kraft nachträglicher Annahme durch die Bischöfe sei, wofür zur Bekräftigung noch eine interessante Entscheidung der Indexkongregation angeführt wird (Nr. 278). Doch werden in der neuen Auflage auch die gegnerischen Ansichten eingehender gewürdigt. So wurden z. B. (Nr. 10 Anm. 32) die Verteidiger der potestas directa mit Namen

angeführt und hiedurch die Behauptung widerlegt, es habe eine solche Sentenz überhaupt nie existiert; dann wird aber auch der Meinung entgegengetreten, als hätten die Päpste selbst diese direkte Gewalt jemals für sich in Anspruch genommen. Sodann wendet sich der Verfasser gegen eine bloße potestas directiva und gegen das System der allseitigen vollständigen Gleichberechtigung beider Gewalten. Zu diesem Zwecke wird (Anm. 35) der Unterschied zwischen der potestas directiva im Sinne von Suarez, der darunter eine wahre Jurisdiktionsgewalt verstand und ebendieser im Sinne der Modernen besonders Fenelon, Gosselin u. s. w. dargetan. Natürlich konnte folgerichtig auch die Ausdrucksweise einiger bedeutender Verteidiger der katholischen Kirche in Deutschland wie z. B. Görres, Vering, Reichensperger von der vollständigen Koordination der beiden Gesellschaften nicht ganz gebilligt werden. Insbesondere wird (Anm. 36) gerade aus dem Ursprunge beider Gewalten aus dem *einen* göttlichen Willen, aus dem Reichensperger deren Gleichberechtigung erweisen will, auf die Notwendigkeit einer Unterordnung der Gesellschaftszwecke und somit auch der Gesellschaften geschlossen, da derselbe göttliche Wille der Menschheit doch nur *ein* letztes Ziel vorstecken kann, dem dann naturnotwendig alle anderen Ziele unterzuordnen sind.

Das Scholion, welches sich mit der Frage befaßt, ob Staatsgesetze den kirchlichen Rechtsquellen beizuzählen seien (Nr. 195), muß nach dem Gesagten dieselbe verneinen, selbst wenn es sich um die Art des Erwerbes und der Übertragung des Eigentums von zeitlichen Gütern an die Kirche handelt, falls man die Frage einfach aus der Natur der Sache beantworten will. Tatsächlich hat die Kirche allerdings diesen Gesetzen sich meistens unterworfen, was aber mehr Pflicht der Klugheit als der Gerechtigkeit zu nennen ist. Auch ein allgemeines Kirchengesetz, welches die modernen Staatsgesetze in den einzelnen Gebieten als Subsidiarrechtsquelle erklärte, wie dies bezüglich des römischen Rechtes der Fall war, besteht nicht, wird aber besonders für gewisse Materien als ein Mittel bezeichnet, durch welches vielleicht zur Eintracht zwischen Kirche und Staat in Zukunft einiges beigetragen werden könnte (Neues hierüber Anm. 120, 129, 130).

Natürlich hängt auch die Beurteilung des Nutzens und der Verpflichtungsart der Konkordate von der Auffassung über die Gewalt der Kirche und des Staates ab. Vor allem kann die absolute Notwendigkeit eines Konkordates zur Bestimmung der Grenzen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt nicht zugegeben werden, da diese Bestim-

mung von der Kirche kraft ihrer potestas indirecta in temporalia getroffen werden kann. Da jedoch die Staatsregierungen gewöhnlich einer solchen Anordnung sich nicht fügen wollen, so wird zur Erhaltung des Friedens in den meisten Fällen ein Konkordat notwendig sein (Nr. 170). Was die Streitfrage über die Natur der Konkordate betrifft (ob Vertrag oder Privileg), so kann nach P. Wernz eine einheitliche Antwort bezüglich aller Konkordate und aller einzelnen Bestimmungen eines Konkordates nicht gegeben werden. Infolge der Unveräußerlichkeit der von Christus dem Herrn an Petrus und seine Nachfolger übertragenen geistlichen Jurisdiktionsgewalt kann keiner derselben sich ex iustitia commutativa zu einer bestimmten Ausübung oder Nichtausübung derselben verpflichten, weil ja in diesem Falle entgegengesetzte Akte ungültig wären und somit tatsächlich eine Veräußerung der Gewalt stattfände. Dies wird besonders auch gegen Giobbio betont (Nr. 172 Anm. 118 und 126). Über solche Gegenstände kann also der Papst nicht einen Vertrag im strengen Sinne des Wortes schließen. Dagegen steht nichts im Wege, daß er einen ex fidelitate verpflichtenden Vertrag (im weiteren Sinne) und über andere Gegenstände z. B. zeitliche Güter auch einen eigentlichen Kontrakt abschließe. Es muß also, um die Natur der Verpflichtung zu bestimmen, in jedem einzelnen Falle genau die Absicht der Vertragschließenden und die Materie des Abkommens ins Auge gefaßt werden und so wird man meist in ein und demselben Konkordate Bestimmungen finden, welche ex iustitia, andere, welche ex fidelitate verpflichten und vielleicht wieder andere, welche reine päpstliche Privilegien sind, die eine Verpflichtung nur insofern enthalten, als der Gesetzgeber einmal gegebene Gesetze ohne Grund nicht widerrufen soll.

Es würde zu weit führen, alle seit der ersten Auflage geschehenen Erweiterungen aufzuzählen, deren sich mehrere auch in anderen Titeln so besonders im Titel über das Gewohnheitsrecht vorfinden.

Die Bemerkungen über in Zukunft wünschenswerte Änderungen an Kirchengesetzen sind, insofern sie von einem Mitarbeiter an dem Kodifikationswerke ausgehen, von größerem Interesse. Der etwas fetter Druck der neuen Auflage erleichtert das Lesen.

Rom. M. Führich S. J.

Langensteins Brief de vita solitaria. Von dem in Band 29, S. 405 Anm. 3 erwähnten zweiten Schreiben des Magisters Heinrich von Langenstein an den Eberbacher Bursar Petrus de Lucern hat sich in dem Miszellankodex der Prager Universitätsbibliothek VIII F 10 noch eine mit der Erfurter ungefähr gleichzeitige Abschrift vorgefunden, fol. 334b–335a. Indem der Text hier in erwünschter Weise Ergänzungen erhält, auch einzelne Randkorrekturen erkennen lassen, daß der Abschreiber eine Vorlage vor sich hatte, die von derjenigen des Erfurter Kodex Quart 145 etwas abwich, treffen wir in diesem Brief die schon in Langensteins De contemptu mundi bewunderte Wortfülle seiner eleganten Latinität, daneben eine Beweisprobe der von den Zeitgenossen gerühmten tiefgründigen mathematischen Kenntnisse Langensteins wiederum an. Während in E jede Überschrift des Briefes fehlt, heißt es in P: Incipit epistola quedam reverendi magistri Heinrici de Hassia.

'Religioso ac venerabili Ebirbacensis cenobii monacho Petro de Lucern[1]) Heinricus de Hassia insuetus mundi accola speciosa deserti ardencius amare, quia vere mundus est immundus, terra sursum et celum deorsum, discipulus factus doctrinis stultorum experiencie. Libenter iam didici prompte, et sufficienter cito me didicisse gaudebo, quam utique felices, qui elongaverunt fugientes et manent in solitudine, et quam verum dixit dulcedinem fructus solitarie vite expertus non minime beatus Jeronimus[2]): 'michi opidum carcer est, et solitudo paradisus', breve verbum iuste longa meditacione discuciendum, qua mens salubriter inardescens inveniet opidorum seu mundane caliginis incolas ut in carcere squalescere, ut in carcere tenebrescere, timoribus horrescere, inquietudine circumagitari, vermium aculeis stimulari, serpentibus et bufonibus commorari, gliribus et musculis[3]) sociari atque horum consorcio brutorum rodi et inevita-

---

[1]) P hat freilich 'Lutern' und ein Peter von Lutern wird auch zum 30. Juli 1364 als Dekan an der Liebfrauenkirche zu Worms genannt: H. Boos, Urkundenbuch der Stadt Worms. Bd. II. Berlin 1890. S. 380. Sollte indessen die Lesung von P gegenüber E die richtige sein, so müßte auch in dem von F. W. E. Roth (a. a. O.) herausgegebenen Eberbacher Nekrologium zum 6. Februar Lutern an Stelle von Lucern konjiziert werden. Lutern würde zutreffendenfalls als Kaiserslautern zu verstehen sein.

[2]) In E hier am Rande: de vita solitaria.

[3]) P: mustelis (Wiesel).

biliter inquinari. Huius carceris sub terra[1]) caligine diu assueti divine claritatis fulgorem, quo solitudo radiat, ignorant, celestis irrigui rorem, quo fecundatur, non percipiunt, caloris vivifici, qui virorem parit et fructus adusque colleccionem perducit, benefico privantur igniculo. Que plura, a regione lucis elongati ac per hoc recte spoliati racionis iudicio, dicunt bonum malum, malum bonum, lucem tenebras et tenebras lucem, parvum magnum, sursum deorsum, pulchrum deforme, deforme pulchrum ignorantes, quam vere dixit et eleganter docuit gentilis ille philosophus Ptholomaeus ab accessu ad regium prandium se excusans: Regibus, inquit, contingit fere, quod contingit considerantibus picturas, que, cum a longe videntur, placent, propinque vero non dulcescunt. Hoc ipsum esse[2]) ego, quamvis diu est alioquociens legerim, nunc disciplinatui mundane experiencie deditus verissimum disco noviter, et teneo dictum ponderanter. Et ni fallor, hac cecitate laborancium errorem eciam mundialis machine designat posicio in hoc, quod iuxta philosophorum tradicionem polus, qui antarticus dicitur, est vere sursum, aquilonaris vero deorsum, quod benigna estimandum est conditoris providencia factum, ut exempli posicione speciem mundialem[3]) discant ipsius centralis puncti incole, illud quidem quod secundum excecatum totalis visionis aspectum videtur superius, secundum veritatem fore inferius. Et ita comperto exterioris iudicii errore fugientes huius mundi fallax sursum et apparens fastigium ad verum tendunt sursum per humilitatis deorsum cauturi, ne, dum putant erigi, mundi oculi decipiente apparencia ad yma inferi proruant cum superbis, qui, cum elevari iactancie flatu opinantur, in tartaream mundi labuntur abissum infernalem. A quo quidem lapsu nos preservet, qui mundi posicione ad verum sursum per humilitatis deorsum tendendum esse insinuavit[4]). Explicit hoc negocium, deo graciarum acciones, amen'.

Die zweite der im Erfurter Kodex zu De contemptu mundi beigegebenen Glossen (vgl. oben Bd. 29, S. 406, Anm. 2) findet sich auch in P, fol. 34 von der Hand desselben zeitgenössischen Schreibers, jedoch nicht am Rande wie in E, sondern hinten am Schluß von De contemptu mundi beigefügt. Der Wortlaut ist:

---

[1]) P: am Rande von späterer Hand: tetra.

[2]) P: eciam.

[3]) Die Schlußworte nach insinuavit fehlen in P. Im Inhaltsverzeichnis von E heißt es am Ende des Kodex von Hand des 15. Jahrhunderts: Epistola eiusdem ad quemdam monachum eiusdem monasterii.

[4]) P: mundialis.

‚Nota Prosper[1]) in sentenciis suis: respice te, inquit, quia mortalis etc., subdit: respice sepulchrum et vide, quis servus, quis dominus, quis dives, quis pauper! Discerne, si potes, vinctum a rege, fortem a debili, pulchrum a deformi! Memorare nature, ne aliquando extollaris; memor autem eris, si te ipsum respexeris. Nos quoque, quo vadamus, nescimus. Nam sicut mundus nostros predecessores repulit, sic et nos compellet exire. Non faciamus sicut aliqui miseri ex populo Israhel, qui pocius stare in Egipto appetebant et sepe[2]) atque allea[3]), cucumeres atque pepones comedere magis, quam celesti manna refici, donec possent in terra promissionis lacte et melle habundare, Numeri 11[4]). Nos autem non sic, sed queramus terram nobis promissam, ubi non nauseabimus super alimentis terrenis, que sunt transeuncia, sed habundemus celestibus, que sunt eterna. Unde Bernardus in quodam sermone: providi viri, festinemus ad locum tuciorem, ad agrum uberiorem, ad pascum suaviorem, ut habitemus, sine metu habundemus, sine defectu et sine fastidio epulemur. Non igitur simus de numero illorum carnalium Judeorum, quos sic delectabant terrena, ut fastidirent celestia; sed e contrario omnia hec ut stercora arbitremur, ut Christum lucrifaciamus et in illo inveniamur, ut docet apostolus ad Philippenses 3'[5]).

Einige Ergänzungen, die sich aus Handschriften sonst neu für De contemptu mundi ergeben haben, werden von mir in dem demnächst zur Ausgabe kommenden Heft des ‚Neuen Archivs für ältere deutsche Geschichtskunde' zur Mitteilung gebracht werden.

Königsberg. Gustav Sommerfeldt.

Kleinere Mitteilungen. ‚Il Santo' von A. Fogazzaro ist auch für den Theologen in mehrfacher Hinsicht recht interessant. Ich hebe einige Punkte hervor im Anschluß an die treffliche Charakteristik dieses modernen Reformromans durch Dr. Guido de Gentili, den unermüdlichen Redakteur der Trienter ‚Voce cattolica' (Il Santo di A. Fogazzaro. Trento, Tipografia del Comitato Diocesano 1905).

---

[1]) D. i. Prosper Aquitanus, der im 5. Jahrhundert außer den Sentenzen und anderen Schriften geringen Umfangs auch eine chronistische Fortsetzung zum Werk des hl. Hieronymus lieferte.

[2]) Statt cepe.

[3]) Statt allia.

[4]) 4 Mos. 11, 5.

[5]) Philipp. 3, 8—9.

1. Das Ziel, welches der Roman in allen seinen Teilen verfolgt, ist die Entwicklung des Planes für eine gründliche Reform der Kirche in capite et in membris nach den Rezepten des ‚liberalen Katholizismus‘ im Gegensatz zur herrschenden Richtung der ‚Klerikalen‘, wie Fogazzaro selbst die beiden Lager in der Kirche bezeichnet. Es ist ein reformerischer Tendenzroman, wie er im Buche steht.

2. Der Löwenanteil an der Durchführung dieser Reform der Kirche, die in unserer Zeit an schwerem Krebsleiden krankt, fällt den Laien zu, die im Gegensatz zum Klerus mit ihrer Zeit in Fühlung bleiben und für den Geist und die Bedürfnisse derselben Verständnis haben. Diese Laien sollen daher als freie ‚Ritter des heiligen Geistes‘ einzig und allein noch in ihren persönlichen religiösen Übungen auf die Geistlichen zu achten haben. Weisungen der kirchlichen Obrigkeit in religiös-sozialen oder religiös-politischen Dingen gehören zu den Irrwegen der Hierarchie. Auch bei der Bischofswahl sollen die Laien wieder zur Ausübung ihres alten Rechtes zugelassen werden.

3. Diese freie Laienvereinigung der ‚Ritter des heiligen Geistes‘ ist den durch Gelübde gebundenen und gehinderten kirchlichen Orden weit vorzuziehen und hat in der Reform der Kirche eine weit höhere Bedeutung als Klerus und Hierarchie.

4. Zur Empfehlung seiner Reformpläne braucht auch Fogazzaro das beliebte Mittel, daß alle seine ‚Reformer‘ so ungefähr Idealmenschen nach seiner Fasson sind, denen auf seiten der ‚Klerikalen‘ lauter Grobiane, Geizhälse, Streber, heimtückische und hinterlistige Menschen gegenüberstehen. Der Papst wird als armer Schlucker dargestellt, der sich dem ‚Heiligen‘ gegenüber nicht zu helfen weiß. Was für eine klägliche Rolle spielt der Kardinal, der mit einem kleinen Büchlein den Sekretär im Ministerium des Innern zu bekehren sucht und so schmutzige Hände hat, daß man nach dem Handkuß sich mit dem Taschentuch die Lippen abwischt! Und erst diese ‚Zelanten‘, ‚Fanatiker‘, ‚Intransigenten‘, die anderswo als ‚eine Gruppe von Menschen in roter, violetter und schwarzer Kleidung‘ bezeichnet werden! Sie paktieren in schmählicher Weise mit dem italienischen Ministerium des Inneren, um die Austreibung des ihnen verhaßten Heiligen‘ aus Rom zu erreichen, wofür sie die Ernennung eines der Regierung mißliebigen Kandidaten für den erzbischöflichen Stuhl von Turin hintertreiben wollen. Ebenso kläglich ist die Rolle der beiden römischen Priester, die als ‚abscheuliche Pharisäer‘ gegen den ‚Heiligen‘ intriguieren. Kaum besser ist der ungebildete Arciprete von Jenne und der grobe Abt von Subiaco und

schließlich mit wenigen Ausnahmen der ganze Klerus, in welchem zwar hie und da einer ‚Licht‘ ist, die meisten aber weder ‚Licht noch Finsternis‘ sind.

5. Unter den Verirrungen, die ein Greuel sind in den Augen Gottes, ist die größte, daß die Katholiken in ihre Vereinigungen solche aufzunehmen sich weigern, die ihre religiösen und politischen Anschauungen nicht teilen. Ebenso verwerflich ist es, daß sie auch solchen Vereinigungen den katholischen Stempel aufdrücken, die sich irdischen Gewinn zum Ziele setzen. Viel besser wäre es, alle derartigen Vereine beiseite zu lassen und alle Menschen, die guten Willens sind, durch Wort und Beispiel nur zur privaten Übung von Gerechtigkeit und Liebe zu ermuntern.

6. Wie es mit der Laientheologie Fogazzaros und seiner ‚Heiligen‘ aussieht, erhellt zur Genüge aus einigen Proben. ‚Es gibt in der Welt Menschen, die meinen nicht an Gott zu glauben, und wenn Krankheiten und Tod in ihr Haus kommen, sagen sie: es ist das Gesetz, es ist die Natur, es ist die Ordnung des Universums. Wir beugen unser Haupt, wir nehmen es ohne Murren an, wir gehen den Weg unserer Pflicht weiter. Sehet zu, daß solche Leute nicht vor euch in das Himmelreich eingehen.‘ So der Heilige in einer Predigt an die armen Hirten und ungebildeten Bewohner von Jenne. Dem dortigen Arciprete bemerkt er, daß ein Mensch das Dasein Gottes leugnen kann, ohne ein eigentlicher Atheist zu sein und ohne die ewige Verdammnis zu verdienen, wenn er den Gott leugnet, der ihm in einer seinem Verstande widersprechenden Form vorgehalten wird, aber dabei doch die Wahrheit liebt, das Gute liebt, die Menschen liebt, und diese Liebe auch praktisch beweist. Hingegen werden die ungebildeten Leute, auch wenn sie ihre Sünden und Übel nicht erkennen, doch von Gott dafür gestraft, wie ein Mensch, der Gift genommen hat, ohne es zu wissen, ebenso ihm zum Opfer fällt wie einer, der es absichtlich genommen hat. Über den Zustand der Seelen nach dem Tode werden wir belehrt, daß ‚wahrscheinlich die Seelen nach dem Tode sich in einem Zustande und einer Umgebung befinden werden, wo ähnlich wie hier im Leben natürliche Gesetze herrschen, wo man auch so wie jetzt die Zukunft nur aus gewissen Anzeichen, ohne Sicherheit, erkennen kann‘. Übrigens scheint es auch, daß alle ohne Unterschied im künftigen Leben Gott ‚im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden‘. Wie das geschehen soll, läßt sich freilich aus den dunklen Worten des Heiligen nicht ganz leicht entnehmen: ‚Ich glaube daß bis zum Ende unseres Planeten das andere Leben für uns ein be-

ständiges Arbeiten auf demselben sein wird, und daß alle Geister, die nach Wahrheit und Einheit verlangen, sich dort vereint finden werden bei der Arbeit'.

Noch in vielen anderen Punkten werden Theorien entwickelt, die zwar mit den Ideen Rosminis und den von Leo XIII verworfenen Anschauungen des Amerikanismus und mit den modernsten Evolutions-hypothesen Loisys in naher Beziehung stehen, die aber zum Teil dem katholischen Dogma direkt widersprechen, zum Teil in offenen Gegensatz zu den Anschauungen der ganzen katholischen Vergangenheit treten.

Sollten das wirklich Ideen aus dem modernen ‚hohen Geistes Lande' sein, so steht sehr zu fürchten, daß bei solcher Höhenkultur dem echt katholischen Leben der Atem ausgeht. L. F.

— Die religiöse Literatur im neuesten ‚Literarischen Ratgeber für die Katholiken Deutschlands' ist ein Kapitel, das manche mit Kopfschütteln lesen werden. Vernehmen wir einige Proben. ‚Besonders wichtig, heißt es S. 120, ist Hummelauer, S. J.: „Exegetisches zur Inspirationsfrage". Diese Schrift wirkt apologetisch im negativen Sinne, da ihr Verfasser Konzessionen macht, die über viele Schwierigkeiten hinweghelfen. Wir begreifen vollständig, welche Überwindung es Hummelauer gekostet haben mag und wieviel Bedenken sich ihm aufgehäuft haben müssen, bis er einen solchen Schritt tat. Wir loben seine Freimütigkeit, mit der er z. B. die Inspiration für geschichtliche Tatsachen, die nichts mit dem Glauben zu tun haben, ebenso preisgibt, wie für die naturwissenschaftlichen Fragen. Möge diese Schrift eine große Verbreitung finden; die Angriffe werden zwar nicht ausbleiben, aber der Freiheit ist doch eine Gasse gebahnt worden'. So wären wir denn glücklich schon bei der vollen Preisgabe der Inspiration für die profanwissenschaftlichen Teile der Bibel angelangt. Der Freiheit eine Gasse! Pater von Hummelauer wird sich schön bedanken für dieses Lob seiner Freimütigkeit, mit dem man weit über das von ihm gesteckte Ziel hinausgeht.

Auf dem Gebiete der aszetischen Literatur beanstandet es der Ratgeber, daß Bürger in seiner Schrift über ‚die christliche Vollkommenheit' ‚gerne die evangelischen Räte als christliche Vollkommenheit bezeichnen möchte. Wir nennen vollkommen jeden Christen, der sich ernstlich bemüht, immer frömmer, gerechter, barmherziger und züchtiger zu werden' (S. 123). Über Haggs ‚Herz-Jesu-Litanei' bemerkt er ebendort:

‚Er möge es einmal versuchen, uns seine echte Religiösität ohne das Gewand einer Litanei, auch ohne Herz Jesu zu bieten; wir werden dann um so lieber nach seinem Buche greifen'.

Den folgenden Abschnitt geben wir unverkürzt wieder: ‚Ebenso freudig würden wir es begrüßen, wenn Hattler in seinem „Haus des Herzens Jesu" und in seinen anderen zahlreichen Schriften den äußeren Ballast wegließe. Seine Frömmigkeitslehre in ihrer anzuerkennenden Originalität würde dadurch nur gewinnen und besonders den christlichen Männern zugänglicher werden. Auch der christliche Mann sucht nach Liebe und Trost in Gott; er ringt um Glauben und Vertrauen; er ist gerne bereit, seine Schuld zu bekennen; aber er verlangt Handbücher, die frei sind von femininer Weichlichkeit und Süßlichkeit. Wenn dagegen so einflußreiche Männer wie die Jesuiten einmal vorgingen, stünde es hierin bald besser. Was aber selbst Meschler in seiner Novene zu U. L. F. von Lourdes leistet, ist geradezu unverständlich. Zu Anfang heißt es: Man soll täglich von dem Wasser trinken und sich damit waschen. Damit sind wir nicht mehr weit vom Lourdeswasser als Sakrament. Noch viel schlimmer ist das Buch Balthasars „Das Geheimnis aller Geheimnisse". Da ist vollständig vergessen, was uns Gott der Herr im Himmel ist. Das Altarsakrament ist einfach alles. Er meint auch, wenn die Kranken mehr vor dem Tabernakel knieten, würden sie alle wieder gesund werden. Bald weiß man nichts mehr von der Allgegenwart Gottes und meint, man könne Gott nur in der Kirche anbeten. Seeböck schrieb zwar ein Büchlein „Gegenwart Gottes"; allein es fehlt ihm der einfache Satz: Gott soll dein erster und liebster Gedanke sein. Scheeben in seinen „Herrlichkeiten der Gnade" substanziiert die Gnade so, daß man fast meinen könnte, sie wäre fester als ein Eisenpanzer und feuriger als ein Glutofen; und doch ist die Gnade nichts anderes, als daß Gott uns liebt und bewirkt, daß wir ihn finden und wieder lieben. — Neben Jesus Christus, manchmal vor ihn, tritt in der Erbauungsliteratur Maria. Viele Zeitschriften sind für diese Tendenz tätig. Hättenschwiller schrieb mit vielen anderen im letzten Jahre über die ‚Unbefleckte Empfängnis'. Wohl keine Glaubenswahrheit wird so verkehrt auf das moralische Gebiet übertragen wie diese. Wir bitten unsere Leser solchen Schriften ihre Unterstützung einfach zu versagen; vorher wird's nicht besser. Noch Denifle rühmt in seinem Lutherwerk, daß die Kirche sich in ihren Gebeten *nie direkt an Maria und die Heiligen wende*. Aber die Vertreter der Kirche in der Erbauungsliteratur haben diesen Grundsatz beinahe gänzlich aufgegeben. Unser Büchermarkt

ist voll von Schriften, die Maria als Mittlerin anrufen, die Maria zu Ehren Messen enthalten, während doch in jedem Katechismus steht: Das hl. Meßopfer wird Gott allein dargebracht' (S. 123 f).

Es dürfte genügen. Einer derartigen unkatholischen Ratgeberei wird in dem, was sie sagt, und in dem, was sie verschweigt, der Vorwurf einer großen Voreingenommenheit, einer vielleicht noch größeren Ignoranz und einer aus beiden hervorgehenden tatsächlichen Ungerechtigkeit kaum erspart werden können. Ein solches Vorgehen in einem ‚Ratgeber für die Katholiken Deutschlands' kann den wahren Interessen der echten Höhenkultur nur höchst nachteilig sein. Wir müssen aufs Entschiedenste gegen diese Irreführung des Publikums Verwahrung einlegen. L. F.

— Das ‚Florilegium patristicum' von Prof. Gerh. Rauschen in Bonn entwickelt sich in erfreulicher Weise zu einer sehr brauchbaren Sammlung von kürzeren patristischen Texten und Schriften, die vorzüglich den theologischen Seminaren hochwillkommen sein werden. Dem ersten Heft, das im Jahre 1904 erschien, sind unterdessen schon vier weitere Lieferungen in raschem Tempo gefolgt.

Heft 1 bot die Lehre der zwölf Apostel, den Römerbrief des hl. Ignatius, das Martyrium des hl. Polykarp und ausgewählte Kapitel aus den anderen Schriften der apostolischen Väter. — Heft 2 brachte die beiden Apologien des hl. Justin, und zwar I 1—33 und 55—68 sowie II 1—3 im griechischen Text nebst lateinischer Übersetzung, den Rest bloß griechisch. — Im 3. Heft erhielten wir eine Sammlung kleinerer Texte aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich das Muratorische Fragment, die Inschrift des Abercius, die Logia Jesu, einen Teil des Petrusevangeliums und des Protevangeliums des hl. Jakobus und einige Märtyrerakten. — In Heft 4 veröffentlichte R. die Schrift Tertullians De praescriptione haereticorum unter Beigabe von Iren., Adv. haer. III 3—4, und in dem gleichzeitig ausgegebenen 5. Heft die Commonitoria des Vinzenz von Lerin. — Für die beiden folgenden Hefte werden angekündigt der Apologeticus des Tertullian und die ältesten Monumenta eucharistica et liturgica.

Die Sammlung verdient die allerwärmste Empfehlung. Die Verlagshandlung von P. Hanstein in Bonn hat durch den mäßigen Preis der gut ausgestatteten Hefte (M 1—1.50; kartonniert 0.20 mehr) die Anschaffung für Seminare in erwünschter Weise erleichtert. L. F.

— Zur Berichtigung eines kleinen Versehens in meinem ‚Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift seit 25 Jahren‘ sei bemerkt, daß die Broschüre von D. Zanecchia ‚Scriptor sacer sub divina inspiratione iuxta sententiam Cardinalis Franzelin‘ tatsächlich mit dem Imprimatur des Magister Sacri Palatii erschienen ist. Während die ‚Revisio et approbatio Ordinis‘ allein dem Text vorausgeht, steht jenes Imprimatur im unmittelbaren Anschluß an das Register auf der letzten Seite des Buches. Darnach muß die Bemerkung auf S. 104 meiner Schrift richtig gestellt werden. L. F.

— Von der Wiener Universität. Aus der Lackenbacherschen Stiftung ist eine Prämie von 800 Kronen für die beste Lösung nachstehender biblischen Preisfrage zu vergeben: Vita et activitas St. Joannis Baptistae secundum sacras litteras et traditionem‘. Beizufügen ist ein genaues Verzeichnis der benützten literarischen Hilfsmittel und ein alphabetisches Sachregister. — Die Bedingungen zur Erlangung dieser Prämie sind folgende: 1. Diejenige konkurrierende Arbeit hat keinen Anspruch auf den Preis, welche sich nicht im Sinne der Encyclica ‚Providentissimus Deus‘ als gediegen erweist und zum Fortschritte der wissenschaftlichen Forschung beiträgt. Auch wird jene Arbeit nicht zur Preiskonkurrenz zugelassen, aus welcher nicht zu ersehen ist, ob der Verfasser in jenen Sprachen versiert ist, deren Kenntnis zu einem gedeihlichen Bibelstudium unerläßlich ist und zu deren Erlernung der Lackenbachersche Stiftbrief aneifern will. — 2. Die Sprache der um den Lackenbacherschen biblischen Preis konkurrierenden Arbeiten ist die lateinische oder die deutsche; jedoch wird den in lateinischer Sprache abgefaßten Arbeiten bei sonstiger vollkommener Gleichwertigkeit der Vorzug gegeben. — 3. Die Bewerbung um obige Prämie steht jedem ordentlichen Hörer der vier beteiligten theologischen Fakultäten (Universität Wien, deutsche und böhmische Universität Prag und Universität Buda-Pest) und jedem römisch-katholischen Priester in Österreich-Ungarn offen mit Ausschluß der Universitätsprofessoren. — 4. Die mit der Lösung der Preisaufgaben sich beschäftigenden Konkurrenzarbeiten sind an das Dekanat der theologischen Fakultät der k. k. Wiener Universität spätestens bis zum 15. Mai 1907 einzusenden. — 5. Diese Elaborate dürfen bei sonstiger Ausschließung vom Konkurse weder außen noch innen irgendwie den Namen des Autors verraten, sondern sind mit einem Motto zu versehen und in

Begleitung eines versiegelten Kuverts einzureichen, welches auf der Außenseite das gleiche Motto, im Innern aber den Namen und den Wohnort des Verfassers angibt. — Die von der Zensurkommission preisgekrönte Arbeit ist mit Änderungen, Zusätzen und Verbesserungen, welche die Zensurkommission nahegelegt oder bestimmt hat, in Druck zu legen (Pauschalsumme 400 Kronen ö. W.). Es ist daher erwünscht, daß die Arbeiten nicht gebunden und nur auf einer Blattseite geschrieben, eingereicht werden.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel.

Von **Jakob Linden** S. J.

Gewiß nicht ohne besondere göttliche Fügung ist es geschehen, daß die meisten Gnadenvorzüge der hehren Gottesmutter in den Evangelien nur wie im Keime enthalten sind. Einzig die jungfräuliche Empfängnis ihres göttlichen Kindes und die damit gegebene göttliche Mutterschaft sind klar und deutlich in den heiligen Büchern ausgesprochen. Sie eben bilden jenen lebensvollen Keim, der, eingesenkt in das Erdreich der Kirche, erst im Laufe der Jahrhunderte unter dem erleuchtenden und erwärmenden Einfluß der göttlichen Gnadensonne sich entwickeln und Blüte um Blüte hervortreiben sollte. Zuerst mußten die Grundlehren des Christentums, der eine Gott in drei Personen und die gottmenschliche Gestalt Christi des Herrn, fest und klar vor aller Augen dastehen, bevor das strahlende Bild der Gebenedeiten unter den Weibern in seinem vollen Glanze der Welt gezeigt werden durfte. Kein Wunder darum, wenn über jenes Geheimnis, das den Abschluß und die Krone der mannigfachen Gnadenvorzüge Mariens darstellt, über ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, die Heilige Schrift uns nur schwache Andeutungen gibt und auch die mündliche Überlieferung ihre Stimme nicht sofort schon mit voller Deutlichkeit vernehmen läßt. Erst seit dem 6. Jahrhundert spricht sich die letztere mit unzweideutigen Worten darüber aus. Aber auch heute, im Beginne des 20. Jahrhunderts, ist dieser Lehrpunkt noch nicht in jenes Licht gestellt, das seiner Bedeutung entspricht;

noch hat das kirchliche Lehramt denselben nicht zu einem ausdrücklichen Glaubenssatze erklärt. Indessen macht sich bereits seit längerer Zeit eine Bewegung in den berufenen Kreisen geltend, welche auf die Dogmatisation der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel abzielt, und es dürfte die Zeit nicht mehr allzufern sein, wo sie dieses Ziel erreichen wird. Schon auf dem Vatikanischen Konzil wurden nicht weniger als neun diesbezügliche Anträge eingereicht, die von beinahe 200 Vätern der verschiedensten Rangordnungen unterzeichnet waren[1]), und seitdem sind verschiedene dogmatische Arbeiten, welche die in Schrift und Tradition gegebene Grundlage der fraglichen Lehre erörtern, zu den bereits früher erschienenen hinzugekommen[2]). Insbesondere ist ein französisches im Jahre 1900 veröffentlichtes Werk von Dom. Paul Renaudin O. S. B., das nunmehr auch in deutscher Sprache vorliegt[3]), bemerkenswert. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß der gelehrte Verfasser die theologischen Gesichtspunkte, welche in dieser Frage zu beachten sind, scharf und klar hervorhebt. Im folgenden wollen wir es versuchen, die hauptsächlichsten Beweise, die von den heiligen Vätern und den hervorragendsten Theologen zugunsten der in Rede stehenden Lehre beigebracht worden sind, in möglichster Kürze zur Darstellung zu bringen.

Zunächst formulieren wir mit Renaudin den eigentlichen Fragepunkt dahin: „Ist es geoffenbarte Wahrheit, daß die allerseligste Jungfrau Maria sich mit Leib und Seele in der Glorie des Himmels befindet?“ Alle uns über den Tod und die Wiedererweckung der Gottesmutter berichteten Nebenumstände sind bei dieser Frage außer acht zu lassen, da dieselben nicht nur von untergeordneter Bedeutung sind, sondern auch einen mehr historischen als dogmatischen Charakter an sich tragen und zudem die darüber vorhandenen Quellen uns nichts völlig Zuverlässiges bieten. Es war überhaupt ein verfehltes Beginnen so mancher Verteidiger der antizipierten Auferweckung Mariä, Haupt- und Nebensachen miteinander zu verquicken und die ganze Frage allzusehr vom Standpunkte des Historikers aus zu behandeln; denn der Kern derselben ist wesentlich dogmatischer Natur und kann unter keinen Um-

[1]) Vgl. Granderath-Kirch, Gesch. des Vatik. Konzils, Bd. I S. 451.

[2]) Ein ziemlich vollständiges Literaturverzeichnis gibt Scheeben, Handbuch der Dogmatik, Bd. III, S. 570.

[3]) Kanisius-Druckerei, Freiburg-Schweiz, 160 S. in 8°.

ständen rein historisch erwiesen werden. Scheeben hat das Verdienst, dies mit Nachdruck betont zu haben.

Welche aus der übernatürlichen Offenbarung hergenommenen Beweismomente stehen uns nun zu Gebote, um mit Bestimmtheit behaupten zu können, daß die allerseligste Jungfrau mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde? Ein durchaus unanfechtbarer Beweis hierfür liegt schon in der einfachen Tatsache, daß diese Lehre seit Jahrhunderten in der Kirche allgemein vorgetragen wird. Man mag die Predigtwerke der drei letzten Jahrhunderte der Reihe nach durchgehen: man wird kaum ein einziges darunter finden, das unsern Gegenstand behandelte und ihn nicht als eine sichere Wahrheit hinstellte. Und was die Auffassung der Theologen über denselben betrifft, so durfte schon Suarez zu seiner Zeit behaupten: ‚Diese Lehre ist jetzt so allgemein angenommen, daß kein frommgläubiger Katholik sie in Zweifel ziehen oder ohne Verwegenheit leugnen könnte'[1]). Ähnlich sprechen der selige Petrus Canisius, Melchior Canus, Corduba, Baronius, de Lugo, Benedikt XIV. u. a. Ja, die Kirche selbst tritt in ihrer Liturgie unzweideutig für dieselbe ein; denn welche Idee sie mit dem Feste der Himmelfahrt Mariä verbunden wissen will, sagt sie uns mit aller Bestimmtheit durch die Lektionen des betreffenden Festoffiziums. Da lesen wir in der zweiten Nokturn die zweite Homilie des hl. Johannes Damaszenus über die Dormitio B. V. Mariae, worin es heißt: ‚Heute fand die heilige und beseelte (Bundes-) Lade des lebendigen Gottes, die in ihrem Schoße den Schöpfer empfangen, in dem nicht von Menschenhand erbauten Tempel des Herrn ihren Ruheplatz . . . Heute ist die makellose Jungfrau, die von keinerlei irdischen Regungen befleckt, sondern in himmlischen Gedanken auferzogen worden, nicht zur Erde zurückgekehrt, sondern, da sie ein lebendiger Himmel war, wurde sie in die himmlischen Gezelte versetzt . . . Wie hätte auch der Tod sie verschlingen, wie das Totenreich sie aufnehmen, wie die Verwesung jenen Leib ergreifen sollen, in welchem das Leben selbst Aufnahme gefunden?'

Hinfällig wäre hier der Einwand, daß die Kirche nicht mit ihrer Autorität eintritt für die absolute Richtigkeit dessen, was die Lektionen des Breviers, insbesondere die der zweiten Nokturn, enthalten; denn etwas anderes ist es, wenn sie uns da geschichtliche Stücke lesen, etwas anderes, wenn sie uns durch den Mund ihrer heiligen Lehrer

[1]) De Incarnat. II. q. 37. art. 4. disp 21. sect. 2. dub. 1.

über die Festidee belehren läßt. Durch die Wahl jener geschichtlichen Lesungen gibt sie uns nur zu verstehen, daß ihr dieselben zur Zeit der letzten Redaktion des betreffenden Offiziums historisch glaubwürdig erschienen; durch die Wahl der Festhomilien hingegen sagt sie uns, welche Idee sie selbst mit dem Feste verbinde. Ebendarum verschlägt es auch nichts, daß in der nämlichen Rede jenes Heiligen über den Tod und die Wiedererweckung der seligsten Jungfrau historische Bemerkungen sich finden, für deren unbedingte Wahrheit die Kirche eine Bürgschaft nicht übernehmen kann. Mit Recht sagt daher Benedikt XIV[1]): ‚Wenn die Kirche am 15. August und den folgenden Tagen nicht bloß die Aufnahme der hl. Jungfrau in den Himmel feiert, sondern auch den Gläubigen zur Lesung die Homilien des hl. Johannes Damaszenus und des hl. Bernhard darbietet, welche deren Aufnahme nach Leib und Seele aufs bestimmteste behaupten, so scheint ein Zweifel daran, daß die Kirche hier in authentischer Weise ihr Urteil abgibt, durchaus unzulässig‘. Ist es nun sicher, daß die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel zum Gegenstand der kirchlichen Festfeier gehört, dann kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß eben dieser Gegenstand von Gott geoffenbart ist; denn wenn ein Festgeheimnis, wie in unserm Falle, seiner Natur nach einen Bestandteil des kirchlichen Lehrgebäudes bildet, so liegt in eben dieser Feier eine Art Glaubensverkündigung und sie hat deshalb notwendig eine göttliche Offenbarung zur Voraussetzung.

Es steht somit vollkommen fest, daß die leibliche Himmelfahrt Mariä in den Glaubensquellen enthalten sein muß. Dies wäre auch dann richtig, wenn die nachstehenden Beweise irgendwie anfechtbar erschienen. Gleichwohl bleibt dem Theologen die Pflicht, nachzuweisen, wo und wie diese Wahrheit in den Glaubensquellen enthalten ist. Sie kann darin enthalten sein entweder mit klaren, ausdrücklichen Worten (**formaliter et explicite**), oder einschlußweise derart, daß sie in einer andern Wahrheit unmittelbar mitgegeben ist (**formaliter implicite**), oder endlich so, daß sie aus einer andern Wahrheit mittels Schlußfolgerungen hergeleitet werden kann (**virtualiter**). Daß die Heilige Schrift nicht mit klaren Worten die leibliche Himmelfahrt Mariä lehre, haben wir bereits gesagt. Die Über-

[1]) De Servorum Dei beatif. et canon. l. I c. 42.

lieferung drückt sich zwar seit der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts mit voller Bestimmtheit darüber aus, und zwar in der mannigfachsten Weise: durch ungezählte Aussprüche ihrer heiligen Lehrer, durch ihre Liturgie, durch ihre Kalendarien und Martyrologien u. s. w. Allein die Kluft zwischen diesem Zeitpunkt und dem Zeitalter der Apostel ist zu weit, als daß die wenigen und unsicheren Spuren einer frühern Tradition hinreichende Stützen zu ihrer Überbrückung böten; nur allgemeine theologische Prinzipien können darüber hinweghelfen. Mag also eine ausdrückliche apostolische Tradition bezüglich unseres Geheimnisses immerhin historisch wahrscheinlich sein, mit voller Sicherheit läßt sie sich historisch nicht erweisen; dies kann nur mittels theologischer Schlußfolgerungen gelingen. Somit bleibt nur eine doppelte Möglichkeit übrig, die fragliche Lehre auf die eigentlichen Glaubensquellen zurückzuführen, nämlich erstens, zu zeigen, daß dieselbe in gewissen Schrifttexten oder aus der mündlichen Überlieferung stammenden Dogmen formell eingeschlossen liegt (revelatio formalis implicita), oder zweitens, daß sie durch Schlußfolgerungen aus andern feststehenden Glaubenssätzen oder Tatsachen der Überlieferung hergeleitet werden kann (revelatio virtualis). Wäre nur letzteres der Fall, so entstände die weitere Frage, ob wir so zu einem eigentlichen Glaubenssatze oder bloß zu einer sog. conclusio theologica kämen. Tatsächlich trifft nun beides zugleich zu: während das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariä und mehrere Schrifttexte ihre leibliche Verklärung formell einschließen, enthalten das Dogma der Gottesmutterschaft und die auf unser Geheimnis bezüglichen Tatsachen der kirchlichen Tradition dieselbe wenigstens virtuell.

1. Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängnis die allerseligste Jungfrau formell freispricht nicht nur von der Erbsünde selbst, sondern auch von allen Straffolgen derselben. Und unter diesen Straffolgen sind nicht allein die Strafen im strengen Sinne zu verstehen, sondern zugleich jene strafähnlichen Folgen, welche von den Theologen poenalitates genannt werden. Es sind dies namentlich die Verdunkelung des Verstandes, die Schwächung des Willens und dessen angeborene Neigung zum Bösen, die Leiden und Beschwerden dieses Lebens und endlich der Tod mit der nachfolgenden Verwesung. Wir denken nun selbstverständlich nicht daran, zu behaupten, die unbefleckte Jungfrau sei tatsächlich den irdischen Leiden und dem Gesetze des Todes

nicht unterworfen gewesen. Aber es fragt sich, auf welchen Grund hin sie dies war. An sich wäre ein dreifacher Grund denkbar: die Erbsünde, die menschliche Natur oder eine positive Anordnung Gottes. Daß sie es nicht war infolge der Erbsünde, ergibt sich direkt aus der Lehre von ihrer unbefleckten Empfängnis; indirekt folgt daraus aber auch, daß nicht ihre menschliche Natur der eigentliche Grund sein kann. Wieso das? Zu den Gaben, die Gott dem gesamten Menschengeschlechte ursprünglich verliehen hatte und deren der Mensch nur auf Grund der Sünde wieder verlustig gehen sollte, gehört bekanntlich auch das Freisein von irdischen Leiden und dem zeitlichen Tode. Da nun Maria von der Sünde völlig unberührt blieb, so blieben ihr an sich auch alle Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit und insbesondere die der leiblichen Unsterblichkeit gewahrt. Das bestätigt uns kein Geringerer als Papst Pius IX. in der dogmatischen Bulle über die unbefleckte Empfängnis. Daselbst heißt es u. a., ,daß die Gottesgebärerin ein Gefäß aller göttlichen Gnaden gewesen, ausgestattet mit allen Gnadengaben des Heiligen Geistes, ja ein nahezu unendlicher Schatz dieser Gnadengaben; ... daß sie Gott selbst soweit nahe gekommen, als die Natur eines Geschöpfes dies zuließ; ... daß (die heiligen Väter), um die ursprüngliche Unschuld und Gerechtigkeit der Gottesgebärerin auszudrücken, dieselbe nicht nur häufig mit der noch jungfräulichen, noch unschuldigen, noch unverderbten und durch die todbringenden Nachstellungen der hinterlistigen Schlange noch nicht betrogenen Eva verglichen, sondern sie auch in den mannigfachsten Ausdrücken und Wendungen über diese stellten ... Sie (die heiligen Väter) haben niemals aufgehört, die Gottesgebärerin zu nennen eine Lilie unter den Dornen, eine gänzlich unberührte, jungfräuliche, unversehrte, unbefleckte, stets gesegnete, von jeder Ansteckung der Sünde freie Erde, von welcher der neue Adam gebildet wurde ... ein Paradies der Unschuld und Unsterblichkeit ... ein unverwesliches Holz, das der Wurm der Sünde niemals verderbt hat, ... einen Schatz der Unsterblichkeit oder die eine und alleinige Tochter nicht des Todes, sondern des Lebens, einen immer grünenden Sproß, .. der durch die besondere Vorsehung Gottes gegen die gewöhnlichen Gesetze aus verderbter und angesteckter Wurzel emporblühte ... Sie sagten, Maria sei durch die Gnade unberührt geblieben von jeder Makel der Sünde und frei von jeder

Ansteckung des Körpers, der Seele und des Intellektes.. und darum sei sie eine durchaus passende Wohnung für Christus gewesen, nicht auf Grund der körperlichen Gestalt, sondern auf Grund der ursprünglichen Gnade'. Hier wird mit einer nahezu überschwenglichen Fülle des Ausdrucks betont, daß Maria, die unbefleckt Empfangene, nicht bloß alle Gaben der ursprünglichen Gerechtigkeit bewahrt habe und so in jeder Hinsicht der noch nicht gefallenen Eva gleichgestanden, sondern dieselbe noch weit übertroffen, insbesondere auch die Gabe der Unsterblichkeit besessen habe. Wenn sie also starb, so geschah dies nicht deshalb, weil sie als Mensch sterblicher Natur war. Das folgt übrigens bei genauerer Erwägung dessen, was das völlige Unberührtbleiben von der Erbsünde in sich schließt, von selbst; denn wie der Apostel sagt: **Dona Dei sunt sine poenitentia** (Röm. 11, 29): niemals enthält uns Gott eine Gabe, die er uns zugedacht hatte, vor auf den bloßen Grund hin, daß er in seinen Willensentschließungen frei und zu unverdienten Geschenken nicht verpflichtet ist. Die Unveränderlichkeit seines Willens macht es ihm unmöglich, einen einmal gefaßten Entschluß nicht auszuführen, ohne daß ein besonderer Grund hiezu von seiten des Geschöpfes vorliegt. Nachdem also Gott einmal aus freier Güte allen Menschen, also auch Maria, das Freisein von Leiden und vom Tode zugedacht hatte, konnte die menschliche Natur als solche für sie nicht mehr der adäquate Grund sein, dennoch Leiden und Tod an sich zu erfahren; es gehörte dazu notwendig ein anderer positiver Grund, und dieser kann bei Maria, der sündelosen, nur in einer besonderen Anordnung Gottes liegen. Als Mutter des Erlösers und Gehilfin beim Erlösungswerke war es durchaus angemessen, daß Maria das vollendete Abbild Christi und damit zugleich das ideale Vorbild aller andern Christen darstelle. Diesem Bilde hätte aber ein ganz erheblicher Zug der Ähnlichkeit gefehlt, wenn Maria ohne Leiden und ohne Tod ihre irdische Laufbahn vollendet hätte. Und wenn schon so manche andere Heiligen, einzig getrieben von dem liebenden Verlangen, Christus ähnlicher zu sein, sich Leiden von Gott erbaten, dann hätte aus dem nämlichen Beweggrunde Maria es gewiß nicht ertragen, an der Seite ihres mit Mühen und Leiden so schwer beladenen Sohnes ohne Mühe und Leid durchs Leben zu gehen. Sie würde sich solche geradezu als Gnade erfleht haben. Das gilt auch vom leiblichen Tode; da ihr göttlicher Sohn gestorben war, wünschte auch sie nicht anders als durch die Pforten des Todes

einzutreten in die selige Ewigkeit. Es war somit behufs vollkommener Ähnlichkeit mit Christus durchaus angemessen, daß Maria trotz ihrer völligen Sündelosigkeit den Leiden und dem Tode den nicht geschuldeten Tribut zahlte. Daß sie aber im Gegensatz zu Christus die Verwesung schauen und mit den Banden des Todes sollte gefesselt bleiben bis zum Tage der allgemeinen Auferstehung, dafür ist ein positiver Grund so wenig erfindlich, daß vielmehr die eben genannten wie auch noch manche andere Gründe das gerade Gegenteil fordern. Auf diese anderen Gründe werden wir nachher noch zu sprechen kommen.

Wollte sich hier jemand auf den Standpunkt des Zweifels stellen und sagen: Gottes Ratschlüsse sind unerforschlich und seine Weisheit kann Gründe haben, die kein geschaffener Verstand auch nur zu ahnen vermöchte, so ist dieser Satz zwar an sich richtig, bedarf aber in seiner speziellen Anwendung wesentlicher Einschränkungen. Was wollte es z. B. heißen, wenn jemand behauptete, es sei möglich, daß Gott aus einem uns gänzlich verborgenen Grunde ausnahmsweise einzelne Verdammte wieder aus der Hölle befreie oder eine Seele nach dem Tode vernichte. Solche ‚Möglichkeiten‘, die auch nicht den geringsten positiven Grund für sich, vielmehr alles, was die vom Glauben erleuchtete Vernunft darüber zu erkennen vermag, gegen sich haben, können einen vernünftigen Zweifel nicht begründen und lassen daher eine sonst feststehende Überzeugung unerschüttert.

Es muß demnach als sicher gelten, daß bei Maria das Privileg der leiblichen Unsterblichkeit, welches in ihrer unbefleckten Empfängnis eingeschlossen lag, tatsächlich keinen weitern Abbruch erlitt, als es eben die Ähnlichkeit mit ihrem göttlichen Sohne verlangte, daß sich also ihre heiligste Seele nach kurzer Trennung wieder mit ihrem reinsten Leibe vereinigte und so in die himmlische Glorie einging.

2. Mehr noch als die makellose Reinheit Mariens ist es ihre Würde als Gottesmutter, auf welche die Verteidiger ihrer antizipierten Auferstehung sich zu allen Zeiten beriefen, und worin die Kirche selbst den Grund für diese Auszeichnung findet. In dem ältesten liturgischen Zeugnisse für dieselbe, in der Festoration des *Sacramentarium Gregorianum*, heißt es nämlich: ,. . . die heilige Gottesgebärerin ist (am heutigen Tage) des leiblichen Todes gestorben, doch konnte sie von den Banden des Todes nicht festgehalten werden, sie, die Deinen Sohn, unsern Herrn, geboren, nachdem er aus ihr Fleisch ange-

nommen'[1]). In der Tat läßt sich aus der göttlichen Mutterschaft das besagte Vorrecht durch klare und überzeugende Schlußfolgerungen herleiten. Wie das? Auf vielfache Weise:

a) Auf Grund ihrer Auserwählung zur Mutter des Sohnes Gottes wurde die Seele Mariens mit einer solchen Fülle von Gnaden und Vorzügen überhäuft, ,daß nach Gott eine größere gar nicht gedacht werden kann und niemand außer Gott dieselbe in Gedanken zu erfassen vermag'[2]). Das eigentliche Fundament ihrer Gottesmutterschaft aber ist ihr heiligster Leib; denn durch ihn gab sie dem Eingeborenen des Vaters die menschliche Natur, er bot die Materie dar, aus welcher der Hl. Geist den Leib des Gotteskindes bildete, er bot diesem Wohnung, Nahrung und Pflege, er leistete mit einem Worte dem göttlichen Kinde alle Mutterdienste. Daraus folgt, daß er in seiner Weise nicht weniger als die Seele Mariens mit den höchsten Vorzügen ausgestattet werden mußte, um seiner Bestimmung vollkommen zu entsprechen, und nachdem er ihr entsprochen, alle nur mögliche Ehre und Auszeichnung verdiente. Die antizipierte Auferstehung und Glorifizierung war aber ohne Zweifel möglich. Also gebührte sie dem Leibe der Gottesmutter[3]).

---

[1]) Veneranda nobis, Domine, hujus diei festivitas opem conferat, salutarem, *in qua Sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium tuum Dominum nostrum, de se genuit incarnatum* (S. Gregorii M. Liber Sacramentorum cum notis Menardi. Ad diem 15. Augusti. Oper. tom. III. p. 123. Edit. Maur.). Auch das Missale gothicum oder vetus gallicanum, das bis zur Zeit der Karolinger im Narbonnesischen Gallien in Gebrauch war, weist in der contestatio (Präfation) der Festmesse auf die Mutterschaft Mariens hin als den Grund der leiblichen Aufnahme in den Himmel. ,Parum fortasse fuerat, spricht da der Priester zur Gottesmutter, si te Christus solo sanctificasset [vitae] introitu, nisi etiam talem Matrem adornasset egressu. Recte ab ipso suscepta es in assumptione feliciter, quem pie suscepisti conceptura per fidem, ut quae terrae non eras conscia, non teneret rupes inclusam (Migne, PP. lat. tom. 72, col. 246).

[2]) Dogmat. Bulle über die unbefl. Empf.: *Ineffabilis Deus.*

[3]) Eben diesen Gedanken hat unseres Erachtens Pseudo-Dionysius (De divin. nomin. c. 3) in prägnantester Form aussprechen wollen, wenn er den Leib der heiligsten Jungfrau als ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα (,der dem Leben den Ursprung gegeben und Gott beherbergt hat') bezeichnet und damit den Grund andeutet für die geheimnisvollen, von

b) Gott hat die Leiber bezw. Glieder so mancher anderer Heiligen, weil sie in hervorragender Weise Instrumente seines heiligen Dienstes gewesen, durch übernatürliche Auszeichnungen und die Verehrung der Gläubigen verherrlicht. Mußte da nicht der allerheiligste Leib der Gottesmutter in noch viel vorzüglicherer Weise ein Gegenstand göttlicher Auszeichnungen und frommer Verehrung werden? Das gerade Gegenteil aber wäre der Fall, wenn derselbe nicht bereits der Glorie des Himmels teilhaft geworden: er müßte entweder im Grabe vermodert sein oder sonstwo auf Erden in völliger Vergessenheit liegen. Solches aber anzunehmen, wird jedes christliche Herz sich sträuben und mit jenem ‚ebenso gelehrten als frommen Autor', dessen Abhandlung: De Assumptione Bae Mae Vis liber unus unter den Werken des hl. Augustinus aufgeführt wird[1]), sprechen: ‚Weil ich so etwas zu denken nicht vermag, schrecke ich davor zurück, es zu behaupten' (quia sentire non valeo, dicere pertimesco).

c) Marias jungfräuliche Unversehrtheit in und nach der Geburt, wie sie uns der unfehlbare Glaube lehrt, desgleichen ihr vollkommenes Freisein von allen körperlichen Gebrechen, wie die Theologen es allgemein annehmen, waren gefordert nicht sowohl direkt und unmittelbar durch die Würde ihres göttlichen Sohnes, als vielmehr durch ihre eigene Würde als Mutter eines solchen Sohnes. Auch waren sie ebenso sehr Ausnahmen von einem allgemeinen Gesetze wie die antizipierte Auferstehung. Wurden nun jene ihr zweifellos zuteil, warum nicht diese?[2]) Ein besonderer Grund, weshalb speziell die letztere ihr sollte versagt worden sein, scheint bei genauerer Erwägung völlig

---

ihm nicht näher beschriebenen Vorgänge beim Grabe derselben. So aufgefaßt gibt der sonst rätselhafte Text einen überraschend schönen und zutreffenden Sinn, weshalb kein Grund vorhanden ist, mit Scheeben (a. a. O. S. 572) eine andere Leseart zu konjekturieren.

[1]) Migne PP. lat. tom. 40. c. 1441 sqq.

[2]) Schon der hl. Bernardin von Siena führt diesen Gedanken aus mit folgenden herrlichen Worten: Qui vero potuit et voluit matrem ab integritatis corruptione et pudoris violatione in conceptu et partu ultra sententiam latam contra quaslibet mulieres servare immunem, *potuit* et velle *decuit* servare a corruptione resolutionis et incinerationis praeter, immo ultra generalem conditionem humanae naturae. Sic ergo dicimus, Matrem Domini humanae sortis mortalitatem subiisse, ut tamen mortis nexibus non potuerit detineri, per quam sine corruptione Dominus voluit concipi atque nasci (Serm. I de Assumptione B. M. V.).

ausgeschlossen. Ein solcher Grund müßte liegen entweder in der größeren Ehre Gottes resp. in einer größern Verherrlichung Christi, die dadurch erreicht worden wäre, oder in einem erhöhten Verdienst, das Maria selbst sich dadurch erworben hätte, oder endlich in einem besondern Gewinn, den die Kirche bezw. die Gläubigen daraus hätten ziehen können. Von keiner dieser Seiten läßt sich aber in Wirklichkeit ein Grund gegen die leibliche Verklärung Mariens geltend machen, vielmehr bietet jede derselben nur neue Gründe für diese Verklärung. Wenn Gott selbst in seinen Heiligen geehrt wird, und die Verherrlichung der Mutter dem Sohne zur Ehre gereicht, dann forderte eben die Ehre Gottes und seines Eingeborenen jede anderweitig mögliche Verherrlichung der Gottesmutter. Von einem Verdienste aber, das diese sich durch die Entbehrung der fraglichen Verherrlichung nach dem Tode etwa hätte erwerben sollen, kann gar keine Rede sein. Für die Kirche und deren Kinder endlich ist es weit trostreicher, ihre Mutter und Königin auch dem Leibe nach in der Glorie des Himmels zu wissen, als über das Verbleiben ihres hochheiligen und verehrungswürdigen Leibes in völliger Unkenntnis zu sein. Letzteres wäre ja in der Voraussetzung, daß derselbe nicht im Himmel sei, offenbar der Fall. Mehr noch als die Auferstehung Christi des Herrn ist auch die bereits stattgefundene Wiedererweckung seiner heiligsten Mutter geeignet, uns zu bestärken in dem Vertrauen, daß auch wir einst zu einem neuen Leben erstehen werden, da sie als bloßes Geschöpf uns näher steht als ihr Sohn, der zugleich Gott ist und deshalb Vorrechte genießt, auf die kein Sterblicher je Anspruch machen kann.

d) Wollte jemand in der antizipierten Auferstehung und Verklärung etwas so Außerordentliches sehen, daß es einzig dem Sohne Gottes zukommen könne, so wäre das eine unzweifelhafte Übertreibung. Eine Verherrlichung, die allen Gerechten einst zuteil werden wird, etwas früher empfangen als die übrigen, ist nichts Übergroßes. Deshalb sind nach der Ansicht weitaus der meisten Exegeten[1]) auch

[1]) Dahin gehören unter andern der hl. Ambrosius (im Ps. 1 n. 54), der hl. Hieronymus (Ep. 120, 8), der hl. Epiphanius (Haer. 75, 8), ferner der hl. Cyrillus von Alex., der sel. Rabanus Maurus, der hl. Paschasius Radbertus, der hl. Thomas von Aquin, Druthmar von Corbey, Anselm von Laudun, Cajetanus Jansenius, Maldonat, Cornel. a Lapide u. s. w. in ihren Kommentaren zu Matth. 27, 53.

jene **Heiligen, die ‚nach der Auferstehung (Christi) aus den Gräbern hervorgingen, in die heilige Stadt kamen und vielen erschienen‘** (Matth. 27, 53), nicht wieder in ihre Gräber zurückgekehrt, sondern haben als lebendige Zeugen für die Auferstehung Christi und zur Bürgschaft dafür, daß auch wir einst glorreich auferstehen werden, mit Leib und Seele ihren auferstandenen Erlöser begleitet und sind so mit ihm in den Himmel eingegangen; denn daß diese Heiligen nach dem Vorbilde Christi in ihrem wirklichen und zwar verklärten Leibe auferstanden sind, besagt der Text in so bestimmter Weise, daß man ihn ohne Gewalt nicht anders deuten kann[1]). Daß sie aber darnach wieder hätten ins Grab zurückkehren sollen, ist gar zu unnatürlich; wozu hätte denn die glorreiche Erweckung stattgefunden? Bloß um einigen Bewohnern von Jerusalem erscheinen zu können? Das konnten sie mit einem Scheinleibe, wie ja auch die Engel, wenn sie den Menschen erscheinen, einen solchen annehmen. In ihrer wahren und glorreichen Auferstehung sollten diese bevorzugten Heiligen offenbar als die Erstlingsfrüchte des Triumphes Christi über den leiblichen Tod dastehen und diesen Triumph mitverherrlichen. Aber deshalb durfte die Teilnahme am Triumphe über den Tod nicht mit einem neuen und dazu so harten Tode enden. Weit härter ja als von einem Leibe, der noch ‚die Seele beschwert‘ (Weish. 9, 15), wäre das Scheiden der Seele von einem bereits verklärten Leibe gewesen[2]). Wenn die überwiegende Mehrzahl der Exegeten diese Ansicht vertreten kann, dann darf soviel wenigstens als sicher gelten: eine antizipierte Auferstehung kann nicht als etwas derart Großes und Einzigartiges betrachtet werden, daß sie das ausschließliche Vorrecht Christi bleiben mußte. Wenn aber irgend einer außer Christus sich derselben erfreut hat, dann zweifelsohne seine hochheilige Mutter, seine erste Gefährtin beim Werke der Erlösung.

---

[1]) Vgl. Knabenbauer, Comm. in Matth. 27, 53.

[2]) Von dieser Überzeugung beseelt, führt Hincmar von Rheims den Beweis für die leibliche Verklärung Mariens in folgenden schönen Versen:

‚Der auferstehend viele auferstehen ließ,
Nahm sie empor mit sich zum lichten Sternenzelt.
Sie allesamt an Heiligkeit du überstrahlst,
Die du als Jungfrau Gottes ew'gen Sohn gebarst.
Sein göttlich Fleisch hat die Verwesung nicht geschaut,
Noch auch das deine, dem Gott selbst sein Fleisch entnahm‘.

Mit noch mehr Recht als bezüglich der unbefleckten Empfängnis läßt sich daher hier der bekannte Beweisgrund geltend machen: **Potuit, decuit, ergo fecit.** Christus **konnte** den Leib seiner heiligsten Mutter vor der Verwesung bewahren und bald nach dem Tode zum Leben wiedererwecken; es **ziemte sich**, daß er solches tat an dem Leibe, der ihn, den Urheber des Lebens, geboren hatte und sozusagen ein Fleisch mit ihm war; also **hat** er es **getan**. Wie vorhin gezeigt, ist ja dieses Vorrecht eine weniger große Ausnahme von einem allgemeinen Gesetze als das Freibleiben von jener Sünde, welche der menschlichen Natur anhaftet und deshalb sich vererbt auf alle, die diese Natur empfangen. Zudem war zur Zeit des Hinscheidens Mariä das Werk der Erlösung bereits vollbracht und unermeßliche Verdienste ihrerseits lagen vor, was beides zur Zeit ihrer Empfängnis noch nicht der Fall war.

e) Es müßte übrigens, wie uns scheint, der bloße Gedanke an **die Liebe, die Jesus zu seiner Mutter trug**, genügen, um uns jeden Zweifel an der leiblichen Verklärung derselben zu benehmen. Diese Liebe, mit der keine andere Kindesliebe auch nur entfernt verglichen werden kann, hätte es gewiß nicht ertragen, den Leib der heiligsten Mutter nach ihrem Hinscheiden ohne jede Ehrung dem Grabe und der Vergessenheit zu übergeben. Was tun nicht die Könige und Großen dieser Erde, um die Leichname derer, die ihnen im Leben teuer waren, vor der Verwesung zu schützen und in ehrenvollem Andenken zu bewahren? Einbalsamierung mit den kostbarsten Spezereien und die herrlichsten Grabmäler erscheinen da als etwas Selbstverständliches; geschähe nichts dergleichen, so sähe ein jeder in solcher Vernachlässigung einen Mangel an Pietät. Und nun sollte der König des Himmels, gewiß der pietätvollste aller Söhne, dem reinsten und ehrwürdigsten Leibe seiner so teuren Mutter nicht auch eine entsprechende Ehrung haben zu teil werden lassen? Er sollte denselben nicht vor der Auflösung bewahrt und durch eine geziemende Auszeichnung verherrlicht haben? Welches aber konnte der passende Balsam sein, mit dem der Sohn Gottes den Leib seiner Mutter vor der Verwesung schützte? Doch nur der Balsam des ewigen Lebens; welches die Auszeichnung, die einem solchen Sohne zur Ehrung einer solchen Mutter ziemte? Einzig und allein die Glorie des Himmels, die Erhöhung zu seiner Rechten im Reiche seiner Herrlichkeit[1]).

[1]) Die meisten dieser Gründe hat schon der Autor des tractatus de Assumptione B. M. V., den Baronius als insigniter eruditus et pie-

In Anbetracht dieser Gründe, die sich leicht noch um eine stattliche Anzahl vermehren ließen, muß es nicht bloß als wahrscheinlich, sondern als vollkommen sicher gelten, daß die Würde der Gottesmutterschaft das in Rede stehende Privileg der allerseligsten Jungfrau erheischte. Und wenn die Kirche das prophetische Wort: ‚Das Haus meiner Herrlichkeit werde ich verherrlichen‘ (Is. 60, 7) unbedenklich anwendet auf das Haus der hl. Familie zu Nazareth[1]), dann dürfen wir dasselbe mit noch größerer Zuversicht auf jenen hl. Leib anwenden, der gleichsam das innerste Gemach dieses hl. Hauses und die erste Wohnstätte des menschgewordenen Gottes war.

Es gibt nun Theologen, welche diesen Beweis aus der Mutterschaft Mariens vielleicht als zwingend gelten lassen, aber gleichwohl die Definierbarkeit ihrer leiblichen Verklärung auf diesen Grund hin bestreiten: was nicht formell, sondern bloß virtuell von Gott geoffenbart ist, sagen sie, kann nicht Gegenstand einer eigentlichen Glaubensdefinition sein; die Vernunftschlüsse, durch welche aus einer formellen Offenbarungswahrheit eine neue Wahrheit abgeleitet wird, bewirken, daß das Fürwahrhalten der letztern sich nicht mehr ausschließlich auf die Autorität des offenbarenden Gottes stützt und deshalb nicht mehr als eigentlicher Glaubensakt gelten kann. Einer solchen Auffassung können wir zwar in dieser Allgemeinheit nicht beipflichten. Allein das bloße Zugeständnis, unser Geheimnis sei virtuell offenbart, würde uns zu dem Schluß berechtigen, daß es auch formell in der Offenbarung enthalten sein müsse. Warum? Dieses Geheimnis bildet, wenn es überhaupt in den Glaubensquellen enthalten ist, seiner Natur nach, wie schon bemerkt, einen in-

tate praestans bezeichnet (Annal. eccl. ad annum 48, § 23), vermutlich Alcuin, am Schlusse seiner Schrift in folgende herrliche Worte zusammengefaßt: In Mariae integritate plus potuisse gratiam quam naturam non dubitamus ... Ac per hoc videtur digne laetari Maria laetitia inennarrabili anima et corpore in proprio filio, cum proprio filio, per filium proprium, nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est tantum filium pariendo integritatis corruptio: ut sit semper incorrupta, quam tanta perfudit gratia; sit integriter vivens, quae omnium integram perfectamque genuit vitam; sit cum illo, quem in suo gessit utero; sit apud illum illa, quae genuit, fovit et aluit illum, Maria Dei genitrix, Dei nutrix, Dei ministratrix et Dei secutrix (Migne, PP. lat. tom. 40. col. 1148).

[1]) Officium translationis almae domus B. M. V., 10. Dec.

tegrierenden Teil des kirchlichen Lehrsystems. Hat aber Gott ein derartiges Geheimnis uns irgendwie mitgeteilt, dann hat er dessen Mitteilung auch intendiert. Alles aber, was Gott uns mitzuteilen intendierte, hat er eben dadurch formell mitgeteilt oder geoffenbart, sei es explizite, sei es implizite.

Eine weitere Offenbarung liegt vor in mehreren Stellen der Hl. Schrift. Dieselbe verkündet uns allerdings nicht mit nackten Worten, sondern nur unter dem Schleier typischer und allegorischer Bilder den glorreichen Einzug der auferstandenen Himmelskönigin in das Reich der ewigen Glorie. Sehen wir, wie.

Eines der unanfechtbarsten und deutlichsten Vorbilder der Gottesmutter war die Bundeslade. Darüber herrscht bei den heiligen Vätern seit den ältesten Zeiten eine solche Einstimmigkeit, daß wir es für völlig überflüssig halten, einzelne Zeugnisse dafür anzuführen. Zudem preist ja die gesamte katholische Christenheit seit Jahrhunderten in der lauretanischen Litanei Maria als die foederis arca. In welcher Beziehung hauptsächlich Maria dies war, sagt uns die Kirche selbst, wenn sie ihre Priester in den Tagzeiten der seligsten Jungfrau beten läßt: Beata Mater munere, cujus supernus Artifex, mundum pugillo continens, *ventris sub arca* clausus est. Also ihr Mutterschoß vor allem ist die heilige Lade des Neuen Bundes, die das wahre Manna birgt und statt der Gesetzestafeln den Gesetzgeber selber in sich schließt.

Unter diesen Umständen kann es uns nicht wundernehmen, wenn die heiligen Väter und mittelalterlichen Theologen mit großer Einstimmigkeit den Vers 8 des Psalms 131 auf unser Geheimnis anwenden. Derselbe lautet: Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae (‚Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhestätte, du und deine heilige Lade'). Zwar bezieht sich der Literalsinn dieses Psalmes auf die feierliche Übertragung der Bundeslade in den Tempel, wie sie im dritten Buche der Könige (7, 51—8, 11) erzählt wird. Daß aber der Psalm daneben einen typischen und zwar messianischen Sinn hat, sagt uns nicht bloß die Überlieferung der Synagoge, sondern auch der Apostelfürst in seiner ersten Pfingstrede (Apgsch. 2, 30)[1]). Speziell ist in den Worten: ‚Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhestätte' die Himmelfahrt Christi typisch vorherverkündet. Wenn es dann aber dazu heißt: ‚Du und deine heilige Lade', so

[1]) Vgl. Wolter, Psallite sapienter, Bd. 5, S. 178 ff.

kann es nicht zweifelhaft sein, daß der prophetische Sänger, bezw. der Hl. Geist, der ihn inspirierte, damit hindeuten wollte auf jene Lade des Neuen Bundes, von der wir oben gesprochen, auf die Gottesmutter und deren leibliche Himmelfahrt. Daß die Himmelfahrt Christi und die seiner heiligsten Mutter zeitlich auseinanderlagen, verschlägt nichts; nach der bekannten Art des prophetischen Schauens konnten dieselben trotzdem in einem und demselben prophetischen Bilde vereinigt sein. — Doch nicht sowohl diese innern Gründe sind es, worauf wir unsern Beweis stützen, als vielmehr die Autorität der Väter und Theologen, die, wie gesagt, mit großer Einstimmigkeit den angezogenen Text im Sinne unserer These erklären. Hören wir wenigstens einige derselben.

Der hl. Modestus, Patriarch von Jerusalem († 634), hebt in seiner Festrede auf die Himmelfahrt Mariä[1]) ausdrücklich deren leibliche Verklärung hervor und sagt: ‚Unser Gott, der auf Sinai das Gesetz gegeben und von Sion aus verkündet hat, ließ seine heilige Lade (Maria) zu sich bringen, von der ihr Ahnherr David sang: Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhestätte, du und deine heilige Lade'. — Hesychius, Presbyter von Jerusalem, nach einigen identisch mit jenem Hesychius, welcher Vorgänger des hl. Modestus auf dem Patriarchenstuhl von Jerusalem war, sagt in seiner 2. Rede de sancta Maria Deipara nach Anführung unseres Textes: ‚Die heilige Lade ist ohne Zweifel die jungfräuliche Gottesmutter'[2]). — Der hl. Andreas, Erzbischof von Kreta († 720), einer der hervorragendsten Zeugen für die leibliche Himmelfahrt Mariä, sagt in seiner 3. Rede auf dieses Festgeheimnis: ‚Für dich, o Gottesgebärerin, flehte David zu Christus mit den Worten: Erhebe dich, o Herr, u. s. w.' — Der hl. Theodor Studita († 826) spielt auf unsern Text an, wenn er die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel feiert mit den Worten: ‚Heute wurde sie, der Himmel auf Erden, mit dem Gewande der Unverweslichkeit bekleidet und an den Ort der ewigen Seligkeit versetzt. Heute ging die heilige Lade goldgeschmückt und von Gott kostbar zubereitet, aus ihrer irdischen Wohnung ins himmlische Jerusalem ein, in die Stätte ihrer ewigen Ruhe'[3]). Ähnlich

[1]) Encomium in dormit. Deiparae. Migne, PP. gr. tom. 86[a] col. 3287.

[2]) Migne, PP. gr. tom. 93, col. 1463.

[3]) Migne PP. gr. tom. 99, col. 721.

der hl. Johannes Damaszenus[1]), desgleichen der hl. Tarasius, Patriarch von Konstantinopel[2]); ferner die unter den Werken des hl. Athanasius sich findende Homilia in occursum Domini[3]), sowie die erste der acht dem hl. Ildefons zugeschriebenen Reden über die Aufnahme der seligsten Jungfrau in den Himmel[4]).

Aber nicht bloß begeisterte Redner, sondern auch nüchterne Exegeten und Dogmatiker erklären unsern Text im nämlichen Sinne. So u. a. der selige Albert der Große[5]). ‚Daß der Leib der Jungfrau nicht in Staub zerfiel', sagt er, ‚geht klar hervor aus dem Vorbild der Bundeslade, die gefertigt war aus Cedernholz. Diesem ist es nämlich eigen, daß es von Würmern nicht zernagt wird und im Wasser sich unversehrt erhält. Sie ist also auferstanden. Übrigens kündete der Psalmist in die Zukunft schauend dies schon an: „Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhestätte". Und er fügt alsbald hinzu: „du und deine heilige Lade", wodurch er klar andeutet, daß dieses Wort sich auf Maria bezog, deren Leib die Lade des Leibes Christi war'. — Ebenso bestimmt drückt sich der hl. Thomas von Aquin aus. ‚Und von diesem (über die Menschheit verhängten Strafurteil: Du bist Staub u. s. w.) blieb die seligste Jungfrau bewahrt, da sie dem Leibe nach in den Himmel aufgenommen wurde. Wir glauben nämlich, daß sie nach dem Tode wiedererweckt und zum Himmel emporgetragen wurde den Worten des Psalmisten gemäß: „Erhebe dich, o Herr, u. s. w."'[6]). — ‚Die heilige Lade', sagt der hl. Antonin, Erzbischof von Florenz, ‚war der Leib Mariä, in welchem gemäß dem Vorbilde der Lade des Alten Bundes statt des Stabes (Aarons) das Szepter der Gottheit ruhte, statt des Gesetzes eine Seele voll höchster Weisheit, statt des Mannas die Süßigkeit des Fleisches (Christi). Diese heilige Lade also, so gefüllt mit Heiligtümern, hat sich erhoben zu ihrer Ruhestätte, indem der Leib (Mariä) in den Himmel aufgenommen wurde'[7]). — Auch Kardinal Bellarmin sieht in der Bundeslade ein Vorbild der leiblichen Auf-

[1]) Homil. II. in dormit. B. V. Mariae.
[2]) Hom. in praesentat. Deiparae.
[3]) Migne, PP. gr. tom. 28, col 994.
[4]) Migne, PP. lat. tom. 96, col. 246 sq.
[5]) Quaest. 122. sup. Missus est.
[6]) Opusc. VI. De salut. angel.
[7]) Summa florid., pars IV. tit. 15. c. 45. § 5.

nahme Mariens in den Himmel. ‚Der Sohn Gottes‘, sagt er, ‚duldete nach dem Tode seiner heiligsten Mutter nicht, daß ihr Leib leblos im Grabe verblieb, nein, durch ein ganz einziges Vorrecht rief er sie nach kurzer Zeit zum Leben zurück und führte sie in die Glorie ein . . . eingedenk der Worte des Vaters: ‚Erhebe dich, o Herr, zu deiner Ruhestätte u. s. w.‘[1]).

Diesen Zitaten ließen sich leicht noch eine ganze Zahl anderer beifügen, worin Väter und Theologen in der heiligen Lade des Alten Bundes ein Vorbild der leiblichen Unversehrtheit und Verklärung der Gottesmutter erkennen. Sollten nun all diese Lehrer der Kirche sich geirrt haben in einer Sache, die mit dem katholischen Dogma so enge zusammenhängt, und der nie ein katholischer Theologe positiv widersprochen hat? Wenn nein, dann haben wir in dem besprochenen Schrifttexte zum mindesten eine vom Hl. Geiste intendierte Hindeutung auf die leibliche Himmelfahrt Mariä. Aber selbst wenn jemand einen solchen Irrtum annehmen wollte, so müßte er gleichwohl die angeführten Zitate als soliden Traditionsbeweis gelten lassen.

Ein anderer Text, der sowohl von den Vätern, von Predigern und Exegeten als von der Kirche selbst auf die Himmelfahrt Mariä angewendet wird[2]), ist Kap. 8, Vers 5 des Hohenliedes: ‚Wer ist die, welche dort heraufkommt aus der Wüste, von Wonne überströmend, gelehnt auf ihren Geliebten?‘ Es fragt sich: ist diese Anwendung eine willkürliche, oder spricht der Text tatsächlich von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel? Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir uns zunächst bewußt werden, wer denn unter der ‚Braut‘ und unter dem ‚Bräutigam‘ des Hohenliedes zu verstehen ist. Es herrscht nun unter den Vätern und katholischen Schrifterklärern volle Einstimmigkeit darüber, daß im Hohenliede das bräutliche Verhältnis zwischen Christus und der Kirche symbolisch geschildert wird. Wie Christus (der wahre Solomo oder ‚Friedensfürst‘) der Bräutigam, so ist die Kirche die Braut (die Sulamith, ‚die den Frieden erlangt hat‘). Da aber die Kirche in ihrer Liebe zu Christus, in ihrem Tugendschmuck, in ihrer Arbeit für

---

[1]) Concio de Assumptione B. Mariae.

[2]) Vgl. z. B. Petrus Damiani, sermo 40 in Assumptione B. M. V. — Petrus Blesensis, sermo 33 in Assumpt. B. Mariae. — S. Bernhardus, sermo 4 in festo Assumptionis. — Cornel. a. Lap., Comment. in Cant. — Lectio I. des Offiziums von der Oktav der Himmelfahrt Mariä.

Christus, im seligen Genusse seiner Freundschaft und der Teilnahme an seiner Herrlichkeit nichts anderes ist als die Gesamtheit der Gläubigen, insbesondere der Gerechten, welche in treuer Liebe Christus anhangen, sich selbst durch beständiges Tugendstreben mehr und mehr vervollkommnen und auch andere für Christus zu gewinnen suchen, in andachtsvollen Gebeten und heiligen Betrachtungen mit Christus gleichsam freundschaftliche Zwiegespräche halten und dereinst in sein himmlisches Reich zum ewigen Hochzeitsmahl eingeführt werden, so ergibt sich von selbst, daß in einem eingeschränkten Sinne auch die Seele des einzelnen Gerechten als ‚Braut' des Hohenliedes gefaßt werden kann, und zwar in dem Grade, als sie den Anforderungen entspricht, die Christus an seine Braut stellt und stellen muß. Unter allen Gerechten aber, die je der Kirche angehört haben oder angehören werden, gibt es nur eine, die in vollkommen tadelloser, wahrhaft idealer Weise den Anforderungen einer Braut Christi gerecht geworden, Maria, die Mutter Christi. Sie ist also beides, Christi Mutter und Christi Braut. Dem widerspricht nicht ihr Charakter als ‚Braut des Hl. Geistes'. Letzteres ist sie, insofern sie durch Wirkung des Hl. Geistes ihr göttliches Kind empfangen hat. Insofern sie aber als Glied der Kirche dasteht, ist auch sie Braut Christi. Sie ist dies aber nicht in gewöhnlicher, sondern in ganz einziger Weise, wie sie ja auch nicht ein gewöhnliches Glied der Kirche, sondern deren Mutter und Königin ist. So ist es denn begreiflich, daß man von jeher unter der Braut des Hohenliedes in einem ganz besondern und auszeichnenden Sinne Maria verstanden und auf niemanden so häufig als auf sie die erhabenen Worte dieses geheimnisvollen Liedes angewendet hat. Von ihr allein ‚gelten' im vollen Sinne alle jene Lobsprüche und Gunsterweisungen, die der ‚Braut' zuteil werden, desgleichen deren Tugenden, heilige Begierden und Liebesbezeigungen'[1]).

Welches ist nun der wesentliche Inhalt unseres Liedes? Wir haben es schon angedeutet: dasselbe schildert unter allegorischen Bildern den vertrauten Verkehr zwischen Christus und seiner Braut. Christus führt diese zuerst zu der einer solchen Braut geziemenden Vollkommenheit; alsdann vermählt er sich mit ihr und spornt sie an zur eifrigen Erfüllung ihrer irdischen Aufgabe, die darin besteht, seinen Weinberg zu besorgen und Früchte für ihn zu erzielen (d. h. ihm Kinder zu

[1]) Gietmann, Com. in Cant. Canticorum, p. 542.

schenken und zu erziehen); endlich nachdem sie diese Aufgabe vollendet hat, kommt er sie abzuholen in seine Himmelswohnung und da eine zweite ewig dauernde, wahrhaft goldene Hochzeit mit ihr zu feiern[1]). Dieser letzte Akt wird beschrieben im Schlußkapitel, Vers 5—14. Er beginnt mit den Worten, deren Deutung uns beschäftigt: ‚Wer ist die, welche dort heraufkommt aus der Wüste, von Wonne überströmend, gelehnt auf ihren Geliebten?‘ So fragen staunend die Freunde des Bräutigams in der Höhe (die Engel), da sie die Braut erblicken, wie sie aus der Wüste dieser Erde, auf ihren Geliebten gestützt, zum Himmel emporsteigt. Um den vollen Sinn der angeführten Worte zu erfassen, müssen wir wissen, welches tatsächliche Ereignis hier allegorisch dargestellt wird. In Hinsicht auf die Kirche ist es zweifelsohne die glorreiche Himmelfahrt der Auserwählten nach der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tage; in Rücksicht auf Maria ist es ebenso sicher ihre Himmelfahrt, wie sie kurz nach ihrem Hinscheiden und der darauf erfolgten Wiedererweckung stattfand. Daß diese letztere kurz nach ihrem Tode wirklich stattgefunden hat, setzen wir hier als erwiesen voraus; die allgemeine Überzeugung der Kirche sowie die im Vorhergehenden beigebrachten Gründe berechtigen uns dazu. Hier fragt es sich nur, ob die besagte Tatsache in den oben zitierten Worten formell enthalten sei und somit Gegenstand einer Glaubensdefinition werden könne. Diese Frage stellen wir mit Rücksicht auf jene Theologen, welche behaupten, eine bloß virtuell geoffenbarte Wahrheit könne nicht Gegenstand einer solchen Definition werden. Unseres Dafürhaltens nun ist die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel zwar nur implizite, aber doch formell in jenem Texte geoffenbart. Nur implizite; denn mit ausdrücklichen Worten wird die leibliche Himmelfahrt nicht erwähnt. Gleichwohl formell; denn die Braut wird beschrieben, wie sie in ihrer Vollendung, also mit Leib und Seele, an der Seite ihres auferstandenen und verklärten Bräutigams von der Erde hinaufsteigt zur goldenen Himmelshochzeit. Es gilt dies sowohl für die Kirche wie für den einzelnen Gerechten und für die Gottesmutter. Der Unterschied liegt nur darin, daß tatsächlich der Zeitpunkt dieser Himmelfahrt ein verschiedener ist: für die Kirche in ihrer Gesamtheit findet dieselbe, wie schon gesagt, statt am jüngsten Tage; für den einzelnen Gerechten gleichfalls

[1]) Vgl. Gietmann, l. c. p. 358.

am jüngsten Tage nach seiner glorreichen Auferstehung[1]), für Maria kurz nach ihrem Hinscheiden. Von diesem Zeitpunkte spricht aber unser Text nicht im besondern, sondern gibt nur im allgemeinen zu verstehen, es sei jene Zeit, wo die Braut ihre irdische Aufgabe vollkommen erfüllt habe und nichts mehr der zweiten Vermählung, d. h. der vollkommenen Teilnahme an der Herrlichkeit ihres Bräutigams entgegenstehe. Das ist, wie gesagt, für die Kirche der jüngste Tag; desgleichen für den einzelnen Gerechten; denn wiewohl dieser schon gleich nach seinem Hinscheiden und der etwa noch nötigen Läuterung im Fegfeuer der Seele nach in den Himmel eingeht, so steht seiner vollkommenen Aufnahme in den Himmel doch noch ein Hindernis entgegen, wodurch dieselbe bis auf den jüngsten Tag verschoben wird: die in jedem Gerechten als Folge der Erbsünde vorhandene böse Begierlichkeit und die hieraus zahlreich entspringenden persönlichen Mängel und Fehler bewirken, daß die Seele des einzelnen Gerechten nur in beschränktem Maße den Anforderungen einer Braut Christi entspricht und deshalb den vollen Lohn der wahren Braut noch nicht sofort nach dem Abschluß ihrer irdischen Laufbahn erlangt. Anders verhält es sich mit Maria, der unbefleckt empfangenen, allzeit sündelosen und in jeder Hinsicht vollkommenen Braut Christi. Ihr steht nach der Vollendung ihres Erdenlebens kein Hemmnis mehr im Wege, das sie von der sofortigen Erlangung der ganzen Herrlichkeit einer Gottesbraut ausschlösse. Somit schließt ihre nach dem irdischen Lebensabschluß erfolgte Himmelfahrt, wie sie unser Text schildert, notwendig auch die leibliche Verklärung ein. Diese ist demnach, zwar nur einschlußweise, aber doch formell darin ausgesprochen.

4. Von weitern Schrifttexten wie sonstigen Beweisgründen, die von andern Autoren zu Gunsten unserer These mit mehr oder weniger Recht herangezogen werden, sehen wir ab. Die von uns verwerteten sind jene, auf welche die Lehrer der Kirche zu allen Zeiten sich vornehmlich stützten, wenn es galt, auftauchenden Zweifeln entgegenzutreten und Bedenken irgendwelcher Art zu zerstreuen. Nur den dogmatischen Traditionsbeweis möchten wir zum Schlusse noch kurz skizzieren[2]). Vorausgeschickt sei die Bemerkung, daß ein wesentlicher

[1]) Ausgenommen etwa jene Gerechten, die gemäß der oben zitierten Ansicht zahlreicher Exegeten zugleich mit Christus auferstanden und in ihrem verklärten Leibe in den Himmel eingegangen sind.

[2]) Eine eingehendere Darlegung desselben von Herm. Jürgens S. J. findet sich in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1880, S. 595—650.

Unterschied besteht zwischen einem theologischen Traditionsbeweise und einem rein historischen Beweise. Beide beschäftigen sich zwar mit dem Nachweis von Überlieferungen früherer Zeiten, aber der eine mit, der andere ohne Zuhilfenahme theologischer Prinzipien. Infolgedessen kann oft ein vollgültiger theologischer Beweis geführt werden, wo der Historiker nur zu unsicheren Resultaten zu gelangen vermag. Handelt es sich z. B. wie in unserem Falle um den Nachweis einer dogmatischen Tatsache, so braucht der Theologe streng genommen nur darzutun, daß zu irgend einer vergangenen Zeitepoche die betreffende Tatsache allgemein in der Kirche geglaubt wurde, oder daß die Entwicklung der Überlieferung einen solchen Verlauf genommen hat, der bei dem Walten des Hl. Geistes in der Kirche notwendig auf übernatürlichen Einfluß zurückgeführt werden muß; damit ist sein Beweis stringent; denn zu keiner Zeit kann in der Kirche ein dogmatischer Irrtum allgemein geglaubt werden, und niemals kann das Walten des Hl. Geistes auf die Beförderung eines solchen Irrtums hingerichtet sein. Der Historiker hingegen hat zuverlässige Zeugnisse beizubringen, die bis auf Zeit und Ort der fraglichen Tatsache in unanfechtbarer Weise zurückreichen[1]).

Das älteste, vollkommen verbürgte Väterzeugnis für die leibliche Aufnahme Mariä in den Himmel stammt, wie schon eingangs bemerkt, aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Es ist eine Stelle aus dem Werke des berühmten Geschichtschreibers der fränkischen Kirche, des hl. Gregor von Tours († 596), das den Titel führt: **Libri miraculorum.** Daselbst heißt es Buch 1 **De gloria martyrum**, Kap. 4: ‚Als endlich die seligste Jungfrau Maria den Lauf dieses Lebens vollendet hatte und aus dieser Welt sollte abberufen werden, kamen alle Apostel aus den verschiedenen Weltgegenden in ihrer Wohnung zusammen. Und da sie vernahmen, daß sie nunmehr aus der Welt scheiden werde, wachten sie zugleich mit ihr. Und siehe, der Herr Jesus erschien mit seinen Engeln, nahm ihre Seele auf, übergab dieselbe dem Erzengel Michael und verschwand wieder. Die Apostel aber nahmen in der Morgenfrühe ihren Leib samt dem Lager, legten ihn in ein Grabmal und wachten bei demselben, die Ankunft des Herrn erwartend. Und siehe, wiederum erschien der

---

[1]) Daß diese Bemerkung nicht überflüssig ist, zeigt die Konfusion, die selbst katholische Theologen speziell bezüglich unseres Lehrpunktes vielfach angerichtet haben.

Herr, ließ den heiligen Leib erheben und ins Paradies emportragen, wo er jetzt mit der Seele vereinigt, inmitten der Auserwählten frohlockt und unvergänglicher Güter genießt'[1]). Ebenso bestimmt wie dieses lauten auch die bald folgenden Zeugnisse eines hl. Modestus; Patriarchen von Jerusalem († 632), eines hl. Andreas, Erzbischofs von Kreta († 720), eines hl. Germanus, Patriarchen von Konstantinopel († 733), eines hl. Johannes Damaszenus († um 750) u. s. w.[2]). Dieselben finden sich, mit Ausnahme jenes des hl. Gregor von Tours, in den betreffenden Homilien auf das Fest der Himmelfahrt Mariä, bei den Griechen gewöhnlich Κοίμησις (Entschlafung), bei den Lateinern Assumptio genannt. Sie bilden daher zugleich die unanfechtbaren Belege für das hohe Alter dieses Festes, sowie für die Idee, welche man allenthalben im Orient wie Okzident damit verband. Man feierte die Aufnahme der entschlafenen und wiedererweckten Gottesmutter in den Himmel. Dies bringen auch die ebenso alten Liturgien zum Ausdruck z. B. die oben zitierte Oratio ‚Veneranda' im Sakramentar Gregors des Großen und die Contestatio des Missale gothicum. Wann das Fest zuerst eingeführt wurde, wissen wir nicht mit Bestimmtheit; gute Gründe sprechen dafür, daß es bereits vor dem Konzil von Ephesus (431) bestand.

Das alles zeigt offenbar an, daß eine dogmatisch sichere, aus apostolischer Zeit überkommene Tradition bezüglich der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä vorgelegen haben muß, obgleich wir nicht mehr im Stande sind, dieselbe höher hinauf zu verfolgen. Wir sagen: es muß eine dogmatisch sichere Tradition vorgelegen haben; denn die Kirche führt keine öffentlichen Feste ein auf Grund zweifelhafter oder apokrypher Nachrichten. Zwar existieren mehrere apokryphe Berichte über unsern Gegenstand, die ältern Datums sind als die historisch echten[3]). So vor allem der Liber transitus S. Mariae, der unter dem Namen des hl. Melito von Sardes erschien und wegen seiner vielen, zum Teil mit der Apostelgeschichte in

[1]) Migne, PP. lat. tom. 71 col. 708.

[2]) Es mag immerhin sein, daß diese Zeugnisse bezüglich der Nebenumstände der Auferweckung Mariä sich zunächst auf eine der ältern Apokryphen stützen; was aber den Kern des Geheimnisses betrifft, so hatte die diesbezügliche Überzeugung der genannten Väter offenbar ein solideres Fundament, insbesondere das bestehende kirchliche Fest und die in ihren Festhomilien entwickelten theologischen Beweisgründe.

[3]) Vgl. Bickell, Tübinger Quartalschrift 1866 S. 465 ff.

direktem Widerspruch stehenden Ungereimtheiten bezüglich der Nebenumstände des „Hinganges Mariä‘ von Papst Gelasius (492—496) verurteilt und verboten wurde. Daß aber diese Verurteilung sich nicht auf die Substanz der Sache, die leibliche Himmelfahrt Mariä, bezogen haben kann, ist wohl dadurch hinreichend verbürgt, daß wir kaum ein Jahrhundert später dieses Geheimnis nicht bloß in der Kirche allgemein geglaubt, sondern auch offiziell gefeiert sehen. Mit Recht bemerkt daher Baronius in seinen Annalen zum Jahre 48 n. Chr. Nr. 10: ‚Von den verschiedenen schriftlichen Nachrichten, die sich auf den Tod derselben (der Gottesmutter) beziehen, sind die einen als irrig von der katholischen Kirche völlig zurückgewiesen, andere als apokryph und ungereimt gleichfalls verworfen, andere hinwiederum sowohl in zahlreichen Schriften als auch in der frommen Überlieferung der Gläubigen angenommen worden‘. — Die Tradition, auf welche sich die Überzeugung der Kirche in dieser Sache stützte, muß aber auch apostolischen Ursprungs gewesen sein; sonst hätte sie nicht einer Festfeier zur Grundlage dienen können, die ein Glaubensgeheimnis zum Gegenstande hat. Allerdings feiert die Kirche auch Tatsachen, die nicht auf apostolischer Tradition beruhen, z. B. die Stigmatisation des hl. Franz von Assisi. Ist aber die Tatsache oder das Geheimnis, welches offiziell von der Kirche gefeiert wird, derart, daß es wie in unserm Fall seiner Natur nach einen Bestandteil des kirchlichen Lehrgebäudes bildet, so liegt in der Festfeier selbst, wie schon oben gesagt, eine Art Glaubensverkündigung und hat deshalb eine göttliche Offenbarung zur Voraussetzung, die notwendig aus apostolischer Quelle herkommen muß. Dies ist nun bei der leiblichen Aufnahme Mariä in den Himmel der Fall: dieselbe steht erwiesenermaßen im engsten Zusammenhange mit den Glaubenssätzen von der unbefleckten Empfängnis und der Gottesmutterschaft Mariä und bildet schon einfach als Ausnahme von dem geoffenbarten Satze, daß die allgemeine Auferstehung erst am jüngsten Tage stattfindet, einen integrierenden Teil des kirchlichen Lehrgebäudes. Somit zwingen uns die Prinzipien der Theologie zu der Annahme, daß die erst aus späterer Zeit historisch beglaubigte Überlieferung vor der leiblichen Himmelfahrt Mariä in Wirklichkeit apostolischen Ursprunges ist.

Gegen diese so bestimmte und allgemeine Überlieferung wurden im 9. Jahrhundert Zweifel erhoben[1]). Ein unbekannter Autor, der

[1]) Zwar hatte bereits der hl. Epiphanius († 403) in seinem

vermutlich aus Mißverständnis des vorgenannten Dekrets Gelasius' I. bezüglich des **Liber transitus S. Mariae** selbst den Zweifel geschöpft hatte, fingierte, um demselben das gewünschte Ansehen zu verleihen, einen Brief unter dem Namen des hl. Hieronymus († 420), worin er diesen hervorragenden Kirchenlehrer sagen läßt, über den Hingang der Gottesmutter besitze die Kirche keinerlei zuverlässige Überlieferung und deshalb könne man zwar eine fromme Meinung darüber hegen, aber nichts Sicheres behaupten. Da dieser Brief, der später unter dem ebenso fälschlichen Namen des hl. Sophronius ging, lange Zeit hindurch für echt gehalten und in den **Homiliarius** Karls des Großen aufgenommen wurde, so gewann der Zweifel bei vielen (doch keineswegs bei den meisten) die Oberhand über die bisherige feste Überzeugung. Unter diesen war auch Usuard, Mönch von St. Germain, der im Jahr 875 sein in der Folge ziemlich verbreitetes Martyrologium verfaßte und darin dem Zweifel Ausdruck verlieh. Er tat dies mit den historisch völlig unwahren Worten: ‚Wo jener ehrwürdige Tempel des hl. Geistes (der Leib Mariä) auf Gottes Wink und Ratschluß hin entrückt worden sei, darüber hat die Nüchternheit der Kirche lieber in frommer Unkenntnis bleiben wollen, als etwas Unbegründetes und Apokryphes positiv behaupten'[1]). Der so entstandene Zweifel wurde aber anderseits den großen mittelalterlichen Theologen Veranlassung, die dogmatische Grundlage unserer Lehre genauer zu untersuchen und in ein helleres Licht zu setzen. So wurde derselbe dann allmählich wieder überwunden. Von neuem wurde er angeregt, als im 17. Jahrhundert zu Paris eine Neuausgabe des genannten Martyrologiums veranstaltet und die anstößige Stelle beseitigt werden sollte. Dieser Beseitigung traten der Domherr Joly im Verein mit Launoy, später die Historiker Tillemont und Natalis Alexander entgegen, indem sie die Frage, statt vom theologischen, vom geschichtlichen Standpunkte aus diskutierten. Ihnen gegenüber verfochten hervorragende Theologen die allgemeine Überzeugung und bewirkten, daß dieselbe bis auf den heutigen Tag unerschüttert blieb.

Traktate gegen die Häresien einen Zweifel darüber geäußert, ob Maria gestorben sei. Damit wollte der hl. Kirchenvater aber keineswegs die leibliche Himmelfahrt und Verklärung der Gottesmutter in Frage stellen; sonst hätte er ja für den Fall, daß sie nicht gestorben wäre, annehmen müssen, daß sie auch der Seele nach der Glorie des Himmels noch entbehre. Eine solche Annahme aber hat ihm selbstverständlich fern gelegen.

[1]) Migne, PP. lat. tom. 124 col. 365.

Nach diesen Darlegungen wird die Behauptung der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä nicht mehr als zu gewagt erscheinen. Was aber die Opportunität einer solchen Definition betrifft, so dürfen wir das Urteil darüber wohl getrost denjenigen überlassen, die ‚der Hl. Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren' (Apgsch. 20, 28). Nur dies eine sei bemerkt: während die Kirche bei Lehren, die bereits allgemein als Glaubenssätze betrachtet werden, keine Veranlassung hat zu einer formellen Dogmatisation, solange dieselben nicht von irgend einer Seite in Zweifel gezogen werden, gibt es mancherlei Gründe, einer religiösen Wahrheit, die zwar völlig unangefeindet ist, aber bis dahin noch nicht das Ansehen eines Glaubenssatzes genießt, das Siegel der Glaubensautorität aufzudrücken. Ähnlich einer jungen Pflanze sollte ja nach Gottes Absicht der Glaubensschatz der Kirche sich entwickeln nicht bloß durch Reaktion gegen äußere Angriffe, sondern vor allem auch durch den Trieb der innern Lebenskraft. Sodann ist in unserm Falle die Dogmatisation sozusagen der geziemende Abschluß des Ehrenkranzes, den die Kirche durch die verschiedenen Glaubenssätze über die Privilegien der heiligsten Gottesmutter um deren verehrungswürdiges Haupt gewunden hat. Endlich ist es eine besondere Freude für die frommen Verehrer Mariens und eine Gelegenheit zu erhöhtem Verdienste, wenn sie in Stand gesetzt werden, das hier in Rede stehende Vorrecht mittels eines eigentlichen Glaubensaktes anzuerkennen. Es wird daher gewiß kein Katholik es tadelnswert finden können, wenn den 200 Vätern des vatikanischen Konzils sich in neuerer Zeit noch mancher andere angeschlossen hat, um die Dogmatisation der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vom obersten Lehrer des Glaubens, dem römischen Papste, zu erbitten.

Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche.

Von **Emil Dorsch** S. J.

4. Origenes und seine Zeit.

50. Was die alte christliche Kirche von jener Geschichte hält, welche der hl. Geist hatte niederschreiben und ihr übergeben lassen, davon uns zu überzeugen, haben wir bereits reichliche Gelegenheit gehabt. Ihr Zeugnis, gegen welches sich kein Widerspruch vernehmen läßt, lautet, daß die hl. Geschichte im Gegensatze zu der der Heiden frei von fabelhaftem und lügnerischem Beiwerke sei, und daß die hl. Schrift als solche schon ihre Autorität einbüßen würde, wenn sie aufhörte, uns fehlerlose Geschichte darzubieten, so daß wir das Wort Tertullians, welches er dem Marcion entgegenhielt, mit Recht auch für unseren Fall anwenden dürfen: **an credam ei de interiore substantia, qui sit de exteriore frustratus; quomodo verax habebitur in occulto, tam fallax repertus in aperto? (adv. Marc. III, 8).**

Doch des Besitzes einer Wahrheit können wir nicht leicht froh werden, wenn dieselbe nicht vorerst durch die Nacht des Zweifels und des Widerspruchs hindurch geführt, gestärkt und geläutert uns zum Bewußtsein gebracht wird. Es sind eben die Worte, deren wir Menschen uns zur Mitteilung unserer Gedanken bedienen, für diesen ihren Zweck zwar ganz geeignete Zeichen und Mittel; nichtsdesto-

weniger unterliegen sie so manchen Zweideutigkeiten und Unklarheiten, subjektiver Auffassung und Verschiebung, daß man auch bei der klarsten positiven Aussprache noch über den in sie hineingelegten Sinn in der Schwebe bleiben kann. Will man volle Sicherheit gewinnen, wird man oft und oft auch im täglichen Verkehr mit den Menschen durch einige Gegenfragen sich derselben vergewissern müssen. Und handelt es sich in unserer Frage auch nicht um die Aussprache eines einzelnen Menschen, sondern um die Aussage vieler aus allen möglichen Gegenden der damaligen christlichen gelehrten Welt, ein Umstand, welcher auch dem rein affirmativen Zeugnisse größere Sicherheit zu geben vermöchte: so könnte einer immerhin noch in partikulären Anschauungen jenes Zeitalters Ausflüchte suchen und sich so der Gewalt des Zeugnisses entziehen, das wir im Vorausgehenden haben auf uns einwirken lassen.

So war es jedenfalls auch in der Sache, mit welcher wir uns abgeben, von ganz hervorragender Bedeutung, daß sich Widerspruch regte und der Zweifel anfing, das Gemäuer des Baues, der sich vor unsern Augen erheben will, abzuhämmern und abzusuchen, ob wohl auch alles festgefügt und ohne Schaden sei. Der Mann aber, der hier die Rolle des Apostels Thomas übernahm, war kein anderer als Origenes. Geistvoll und hochfliegend, aber ebendeshalb auch seine eigenen Bahnen suchend, war er es, der durch seine eigentümliche Stellungnahme die christliche Kirche von dem ruhigen, aber mehr oder weniger noch unbewußten Innehaben der Wahrheit hinüberführen sollte zum bewußten und vollen Besitze derselben.

1. Origenes.

51. Origenes war — es bedeutet dies einen Vorzug der Katechetenschule von Alexandrien — ein warmer Freund des Traditionsprinzips: niemand hat es schöner und begeisterter verfochten als er; war er es ja, welcher in seinem Briefe an Afrikanus, der ihm seine Bedenken über einige Stücke der hl. Schrift mitteilte, das Prinzip in die Worte kleidete: ‚Bedenke es wohl, ob es nicht gut sei, sich des Wortes zu erinnern: „die ewigen Grenzpfähle verrücke nicht, die deine Vorfahren gesetzt haben"‘ (c. 5); wofür er die Begründung schon im vorhergehenden Kapitel hatte vorausgehen lassen, wo er sagt: ‚Sollte die göttliche Vorsehung, welche in den hl. Schriften den Kirchen Christi insgesamt geistliche Erbauung gegeben hat, etwa

sorglos und unbekümmert sein um die theuer Erkauften, für welche Christus gestorben ist?'[1]).

Aber was Bardenhewer in seiner Geschichte der altkirchlichen Literatur von dem älteren Alexandriner Klemens so richtig bemerkt, das gilt in noch weit höherem Maße von Origenes: Wir haben hier vor uns 'gewiß glänzende Bezeugungen des kirchlichen Traditionsprinzips, und doch auch wieder nicht viel mehr als Worte ohne Inhalt. In der Theorie bekennt er sich ganz und voll zu den Grundsätzen der Kirche, in der Praxis läßt er nur allzu gern seinem subjektiven Urteilen und Empfinden die Zügel schießen'[2]). Prinzipien theoretisch aufstellen und verfechten, und dieselben auch praktisch einhalten und vertreten, das sind eben zwei verschiedene Dinge.

52. Wohl spricht und handelt auch Origenes mehr als einmal so, als ob er ganz und gar getragen wäre von der herkömmlichen Meinung über die Wahrheit der biblischen Geschichte. Nirgends vielleicht nachdrücklicher als in seinen Büchern gegen Celsus (I, 44). Celsus hatte dort einen Juden in seine Rede eingeführt, der sich mit Jesus unterreden und ihm allerlei, in seinen jüdisch voreingenommenen Augen ungereimtes und kindisches Zeug vorhalten mußte, das aber auch die Evangelien über ihn berichten (c. 28). 'So spricht unter anderm der Jude [des Celsus] Jesus unsern Herrn an: „Du sagst, daß nach deiner Taufe durch Johannes auf dich die Gestalt eines Vogels von oben herabgekommen sei: wo aber ist ein glaubwürdiger Mann, der uns davon Zeugnis gibt? Wer außer dir und noch einem, der gleich dir mit dem Tode bestraft wurde, hat die Stimme vom Himmel vernommen, die dich als Sohn Gottes erklärte?'

Origenes argumentiert nun im Sinne des Gegners, indem er c. 43 sagt: 'An einen Juden, der sich dem Glauben verschließt und diese Geschichte als Fabel verwirft, darf man wohl die Gegenfrage richten: woher wirst nun auch du deinerseits mir beweisen, daß der Herr unser Gott zu Adam und zu Eva und zu Kain und zu Noe und zu Abraham und zu Isaak und zu Jakob in der Tat das alles gesprochen hat, was in deinen hl. Schriften davon berichtet wird, und um Geschichte mit Geschichte in Gegenüberstellung zu bringen, würde ich dem Juden sagen: Auch dein Ezechiel hat folgendes niedergeschrieben: „es öffneten sich die Himmel und ich hatte

[1]) Vgl. auch in Matth. ser. 46 (M. PG. 13, 1667 D); de princ. n. 2.
[2]) Gesch. d. altkirchl. Litt. II. Bd. S. 59.



ein Gesicht von Gott", und dieses Gesicht erzählt er dann und schließt mit den Worten: „dies ist das Gesicht von dem Abbild der Herrlichkeit Gottes". Wenn nun das, was über Jesus geschrieben steht, falsch ist aus dem Grunde, weil wir, wie du meinst, nicht augenscheinlich dartun können, was er allein und höchstens noch einer seiner Mitgefährten gesehen und gehört hat: um wie viel mehr dürften wir der Meinung uns hingeben, auch Ezechiel habe Ungeheuerlichkeiten berichtet, wo er erzählt, daß die Himmel sich aufgetan u. s. w.'

Nachdem Origenes dann noch gezeigt hat, wie sehr das Zeugnis Jesu um seiner Großtaten willen das der Propheten übertrifft, setzt er die für uns bedeutungsvollen Worte hinzu: ,So rede ich gegen den Juden, nicht als ob ich dem Zeugnisse des Ezechiel oder des Isaias nicht glauben wollte, bin ich ja doch ein Christ: sondern ich wollte von dem, was wir gemeinsam festhalten, ausgehen, um ihm zu zeigen, wie Jesus mehr noch als die Propheten Glauben verdient, wo er selbst gesagt und seinen Jüngern erzählt hat, daß er das oder jenes gesehen oder gehört habe'[1]. Er spricht also gerade, als wenn einer, der die geschichtlichen Berichte der Propheten in Zweifel ziehen wollte, schon aufhörte ein Christ zu sein.

Daß es sich aber nicht allein um die Propheten handelt, sondern auch um die geschichtlichen Bücher, erfahren wir allsogleich; denn so fährt er fort: ,Man sagt vielleicht, daß nicht alle, welche von der Erscheinung der Taube und der Stimme vom Himmel geschrieben haben, dies aus dem Munde Jesu selbst vernommen hätten: allein der Geist, welcher den Moses über die Geschichte unterrichtet hat, die noch älter war als er, indem sie von der Erschaffung der Welt bis zu Abraham, seinem Stammvater, herabführte, der hat auch diejenigen belehrt, welche das Evangelium geschrieben haben'.

Mehr rhetorisch, aber nicht weniger nachdrücklich, scheint er diese Überzeugung ausgesprochen zu haben in seinem Kommentar zum Briefe an Philemon, wo er, wenn wir seinem Apologeten glauben dürfen, unter anderm folgenden feierlichen Protest einlegt: ,Wer an Gott glaubt und die von ihm stammenden Lehren als wahr annimmt, der glaubt auch, daß Adam als der erste Mensch gebildet ward, der glaubt auch, daß Gott eine aus den Rippen Adams genommen und

[1]) A. a. O. c. 44: καὶ ταῦτα πρὸς τὸν Ἰουδαῖον λέγω, οὐκ ἀπιστῶν, ὁ Χριστιανός, τῷ Ἰεζεχιὴλ καὶ Ἠσαΐᾳ κτλ.

daraus die Eva gebaut hat, auf daß sie dessen Weib sei; der glaubt auch, daß Enos in Wahrheit gehofft hat, den Namen des Herrn anzurufen, und daß Enoch, weil er in 200 Jahren Gott gefallen hat, nachdem er den Mathusalem gezeugt hat, hinweggenommen ward, und glaubt von Noe, daß er den Auftrag erhalten hat, die Arche zu bauen und allein mit jenen, die mit ihm in die Arche kamen, aus der Sündflut gerettet ward. Ebenso glaubt er von Abraham, daß er des Zeugnisses Gottes würdig befunden ward und . . . drei Männer, von welchen einer der Herr war, gastfreundlich aufgenommen hat. Von Isaak glaubt er, wie er geboren, vom Vater geopfert ward und wie er die Aussprüche Gottes zu hören verdiente, aber auch von Jakob, daß er seinen Namen änderte und Israel von Gott genannt wurde, und von Moses, daß er in Zeichen und Wundern Gott gedient hat', und so von Josue dem Sohne Naves, den Richtern und Königen und Propheten in Israel. *Oportet ergo* — so schließt die Stelle, die uns nur lateinisch erhalten ist — *unumquemque fidelium credere et omnibus quae scripta sunt de Ezechia, quod in diebus ejus retrorsum repedaverit umbra solis. Est ergo fides nostra primo quidem omnium in Dominum nostrum Jesum Christum, consequenter vero etiam in omnes sanctos patriarchas, vel prophetas, vel apostolos Christi eo ordine quo superius diximus.*

Kürzer, doch ebenso klar und deutlich, und zugleich viel allgemeiner betont er dasselbe gegen Celsus, wo er sagt: ‚Nicht als Gaukler, sondern als frommer und gottesfürchtiger Mann hat Moses aus Mitteilung des göttlichen Geistes den Hebräern ihre Gesetze gegeben, wie Gott sie ihm eingab, und die Ereignisse niedergeschrieben, wie sie sich in Wahrheit verhalten'[1]).

53. In der Tat, es konnte die traditionelle Meinung und Anschauung über die Wahrhaftigkeit der hl. Geschichte wohl kaum schärfer zur Aussprache kommen, als es hier geschehen; nichtsdestoweniger zerstört das, was Origenes an einem andern Orte, gerade da, wo er

[1]) C. Cels. III, 5: Μωϋσῆς δὲ ὡς οὐ γόης, ἀλλ' εὐσεβὴς ἀνὴρ καὶ τῷ τῶν ὅλων ἀνακείμενος θεῷ καὶ μετέχων θειοτέρου πνεύματος, καὶ νόμους ἔθετο τοῖς Ἑβραίοις, ὡς τὸ θεῖον αὐτῷ ὑπήχησε, καὶ τὰ συμβεβηκότα ὡς ἀληθείας εἶχεν, ἀνέγραψεν. — Dasselbe findet sich betreffs der Evangelien ausgesprochen, ebenda c. 39.

ex professo über unsern Gegenstand handelt, sagt, jede Illusion, der man sich betreff seiner hingeben könnte.

Zwar finden sich auch in den Büchern gegen den Platoniker, sowie in seinen exegetischen Werken gar manche Redewendungen, welche der Meinung Raum schaffen, als ob Origenes um einer ihm notwendig scheinenden Allegorese willen den buchstäblichen, historischen Sinn und mit ihm die geschichtliche Wahrheit völlig darangegeben habe; doch gibt es daselbst auch wieder Stellen, welche eine Rechtfertigung des großen Alexandriners nicht so hoffnungslos erscheinen lassen: Die Allegorie wäre ihm eben nur der Hauptsinn (ὁ προηγούμενος νοῦς c. Celsum IV, 49), um welchen es dem heiligen Verfasser vornehmlich zu tun sei und um dessentwillen derselbe manche Geschichten berichtet, die er sonst seiner unwürdig erachtet hätte (ebda); ‚wahr' würde ihm ebensoviel gelten als tauglich zum höheren Zwecke aller Offenbarung Gottes, die Menschen zur Tugend zu führen, ‚unwahr' und unmöglich soviel als unpassend und untauglich für dergleichen göttliche Belehrung; ‚selbst Momus dürfte nicht im Stande sein — so sagt er c. Celsum IV, 47 — an dieser (dort berichteten) Geschichte etwas auszusetzen, welche auch ohne Tropologie schon viel in sich birgt, die Menschen zur Tugend anzuleiten'. Doch wie dem immer sei, der Ort, wo er sich bei weitem am klarsten, nachdrücklichsten und wie lehrhaft ausspricht, ist sein Werk über die Prinzipien, und was er dort sagt, ist entscheidend.

54. ‚Das ist unsere Meinung von der hl. Schrift insgesamt: überall wahrt sie den geistlichen Sinn, nicht überall aber den körperlichen; denn gar oft läßt sich zeigen, daß der körperliche unmöglich ist'[1]). Mit diesen Worten schließt Origenes eine längere Beweisführung ab, welche er schon c. 12 angefangen und verheißen hatte; schon dort hatte er erklärt: ‚es gibt sichere Schriftstellen, die dem Wortlaut nach keine Wahrheit in sich bergen; dies werde ich im folgenden nachweisen'[2]).

---

[1]) Διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας Γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν· πολλαχοῦ γὰρ ἐλέγχεσθαι ἀδύνατον ὂν τὸ σωματικόν; a. a. O. IV, 20.

[2]) Επεὶ εἰσί τινες γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς δείξομεν κτλ; daß σωματικὸν den Wortsinn bedeutet, ist bekannt und wird in c. 11 von Origenes ausdrücklich erklärt.

Ganz wie unsere neueren Exegeten geht Origenes von dem Grundsatze aus, was Gott in der Schrift geben will, das ist religiöse Erbauung: ‚Die vornehmste Absicht des inspirierenden Gottes, sowie des inspirierten Schriftstellers — so liest man in den Arbeiten jener[1]) — ist die religiöse Unterweisung, die Geschichte ist für beide nur ein nebensächlicher Zweck oder vielmehr ein Mittel, den Hauptzweck zu erreichen‘. — ‚Worauf es der Geist in der Erleuchtung der Diener der Wahrheit, der Propheten und Apostel, vornehmlich abgesehen hat, das waren die verborgenen Geheimnisse, die sich in der Geschichte der Menschen verbergen‘, so setzt auch Origenes den Ausgangspunkt seiner Argumentation[2]).

Nun ist es freilich wahr, aus diesem Grunde allein würde noch nicht folgen, wie die Fortschrittsexegeten zu glauben scheinen, daß der zweite Zweck oder das Mittel zum Zweck d. h. die Geschichte vernachlässigt oder gar verfälscht werden könnte; im Gegenteil sollte man meinen auch sie müsse wahr sein, wenn anders sie der Wahrheit dienen soll; ‚diejenigen, welche unsicheres niederschreiben, sagt Theophilus der Antiochener (III, 2; s. ob. S. 84), fechten sozusagen mit der Luft‘; und ganz ebenso drückt sich Klemens, der Vorgänger des Origenes, aus, wo er die Worte der Schrift (Sprch. 10, 4) zitiert: ‚Wer auf Lügen baut, der nährt sich mit Winden und jagt fliegenden Vögeln nach‘[3]).

Hören wir jedoch unseren Adamantius weiter argumentieren! Er hatte von den ‚innern verborgenen Geheimnissen, die sich in der biblischen Geschichte verbergen sollten‘, bereits viel, allzuviel gekostet; niemand weder vor ihm noch nach ihm war in der Allegorese auf katholischer Seite soweit gegangen wie er; schon hatte er Anstoß erregt durch die neue und sonderbare Art seiner Exegese; an diese seine üble Erfahrung erinnert der Satz, mit welchem er das 19. Kapitel im vierten Buche seiner Prinzipienlehre eröffnet: ‚niemand verdächtige

---

[1]) L. Hackspill, l'inspiration scripturaire à propos d'un livre récent (Bulletin de littérature eccl. Nr. 2—3, 1905. S. 52 f.).

[2]) Πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι πνεύματι προνοίᾳ θεοῦ . . . τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας . . . ἦν προηγουμένως μὲν ὁ περὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους πραγμάτων. l. c. c. 14.

[3]) Strom. I, 19 (M. PG. 8, 812 B); ebenso Julius Afr. an der oben angef. Stelle, s. S. 105.

uns, als ob wir behaupten wollten, nichts von dem, was in der hl. Geschichte berichtet wird, sei wirklich geschehen; behaupten wir ja nur, daß einiges nicht geschehen sei'. Es galt also für ihn, sich zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung nun führt er in Kap. 15 auf folgende Weise: ,Ja wenn allüberall in der biblischen Gesetzgebung der sittliche Nutzen von selbst hervorleuchten und der Verlauf der in der hl. Schrift berichteten Geschichte allerwegs glatt und ohne Anstoß sich darstellen würde, dann hätten wir ein Recht uns der Meinung zu verschließen, daß wir auch an etwas anderes denken dürften als an das, was der Buchstabe ausspricht; nun aber hat das Wort Gottes dafür Sorge getragen, daß im Gesetze und in der Geschichte hin und wieder Anstößiges und Unmögliches mit eingereiht wurde, damit wir so nicht völlig dem Banne des Buchstabens überantwortet . . schließlich von der wahren Lehre uns entfernten oder, im Buchstaben verstrickt, keine höheren göttlichen Lehren zögen'; und im allgemeinen zu reden, ,wo das Wort Gottes brauchbare geschichtliche Ereignisse vorfand, um in ihnen seine Geheimnisse zu erläutern, hat es diese dazu verwendet, so freilich, daß der tiefere Sinn der Menge verborgen blieb; wo aber dann eine derartige Geschichte, wie sie die Schrift bereits um ihrer geheimnisvollen Belehrung willen angewendet hatte, nicht mehr ganz ihrem höheren Zwecke dienen wollte, hat sie ihrer Erzählung auch hinzugefügt, was nicht geschehen war oder auch nicht einmal geschehen konnte; so geschah es, daß manchmal nur einige wenige Bemerkungen eingestreut sind, welche dem Wortlaut nach mit der Wahrheit nicht stimmen, manchmal aber auch mehrere. Ganz dasselbe gilt vom Gesetze: auch dort findet sich zum Teil unnützes und unschickliches, zum Teil auch unmögliches. Alles dies aber ist vorgesehen, damit diejenigen, welche sich der Erforschung der Schrift widmen, sich überzeugen, daß man in dergleichen Dingen einen gotteswürdigen Sinn suchen müsse'[1].

Es ist eine verzweifelte, ja unwürdige Beweisführung, die Origenes hier anwendet; von seinem Lehrer und Vorgänger Klemens hatte er sie nicht überkommen, so sehr dieser auch selbst mit der Alle-

[1]) Vgl. com. in Jo. X, 4 (M. 14, 313): und zur praktischen Durchführung dieses Prinzips z. B. in Gen. hom. VI, 13 (M. 12, 198).

gorie spielte[1]); sie zeigt uns aber in aller möglichen Klarheit, daß Origenes der Ansicht huldigte, die hl. Geschichte biete im buchstäblichen Verstande vielfach unwahres, ja unmögliches und albernes[2]). Und dieses gilt nicht etwa nur von den Erzählungen des alten Testaments; ‚der nemliche und eines und desselben Gottes Geist hat ebenso mit den Evangelien und den Schriften der Apostel verfahren' (c. 16).

55. Man hat Origenes nun auch bezüglich dieser so ausdrücklichen Lehre zu rechtfertigen gesucht; schon seine ältesten Apologeten wiesen darauf hin, daß er nicht alle Wahrheit zerstöre, nicht überall den buchstäblichen Sinn verlassen wolle, und sie zitieren hiefür das 19. Kapitel aus dem vierten Buche über die Prinzipien, wo er in der Tat erklärt: ‚man muß uns eingestehen, daß wir festhalten, wie in mancherlei Dingen der geschichtliche Bericht auf Wahrheit beruhe, so z. B. daß Abraham in der Doppelhöhle beigesetzt ward in Hebron, sowie auch Isaak und Jakob und von jedem dieser Patriarchen eine Frau, und daß Sichem als Anteil dem Joseph gegeben ward, und Jerusalem die Hauptstadt von Judäa ist, allwo von Salomon der Tempel Gottes gebaut ward, und so unzähliges anderes. Bei weitem mehr ist geschichtlich wahr, als das ausmacht, was hinzugefügt und rein geistig aufzufassen ist'. Im besondern sagt er vom Evangelium, daß man ihn nicht verstehen solle, als ob er der Meinung huldige, was vom Erlöser in der Schrift berichtet werde, sei nicht im sinnlichen Verstande wahrhaft geschehen oder seine Vorschriften müßten nicht dem Buchstaben nach eingehalten und beobachtet werden. Es ist auch unbedenklich zuzugeben, daß Origenes in seinen exegetischen Werken und Reden überaus selten mit offener Preisgabe des buchstäblichen Sinnes der allegorischen und mystischen Erklärung stattgegeben habe. Trotz alledem aber sieht ein jeder auf den ersten Blick ein, daß dies keine Verteidigung unseres Alexandriners ausmacht; daß dies vielmehr noch soviel bedeutet als die Schwierigkeit zugeben, welche so lange bestehen bleibt, als man bekennen muß, daß nach seiner Meinung auch nur an einer einzigen Stelle ein historischer Irrtum von Gott in die Schrift hineingetragen, beabsichtigt oder zugelassen wurde.

---

[1]) Vgl. P. Dausch, Die Schriftinspiration [Freiburg i. Br. 1891] S. 59.

[2]) Vgl. a. a. O. IV, 18; in Matth. com. ser. 77 (M. 13, 1723 A).

Gewiß es ist wahr, Origenes faßt den Sinn des Buchstabens weit enger auf, als wir es zu tun pflegen: die Anwendung einer Metapher oder Metonymie u. dgl. ist nach ihm schon Allegorie, geht schon über das buchstäbliche Verständnis der Worte hinaus. Die anthropomorphischen Redeweisen der Schrift über Gott und übersinnliche Dinge sind ihm die Hauptfundgrube für die vermeintlichen Beweise, durch welche er seinen Irrtum stützen will: ‚Wer ist auch so töricht, sagt er beispielshalber[1]), daß er meinen sollte, Gott habe nach Art eines Bauersmannes das Paradies in Eden gegen den Aufgang gepflanzt, und darin den Baum des Lebens gesetzt . . .? Und wenn man liest, wie Gott um den Mittag im Paradies lustwandelte und Adam im Gesträuch sich vor ihm verbarg: so dürfte wohl niemand, meine ich, im Ungewissen bleiben, daß hier unter dem Schleier eines scheinbaren geschichtlichen Ereignisses, das sich aber keineswegs buchstäblich (σωματικῶς) zugetragen hat, Geheimnisse angedeutet werden u. s. w.‘; und wie hier, argumentiert er noch an vielen anderen Stellen seiner theoretischen und exegetischen Werke.

Aber auch dies wäre zu seiner Rechtfertigung unzulänglich; auch dort wo von Anthropomorphie oder einer landläufigen figürlichen Redeweise keine Rede mehr sein kann, leugnet er hin und wieder den nächstliegenden historischen Sinn als unwahr, unzulässig oder Gottes unwürdig und flieht in das subjektive Gebiet der Allegorie. So zum Teil schon in den eben angezogenen Beispielen, so mehr im allgemeinen, wenn er gegen Ende des zitierten Kapitels sagt: ‚Wozu noch mehr im Einzelnen anführen, da ein jeder, der nicht völlig stumpfsinnig ist, unzählige ähnliche Dinge sammeln kann, die zwar als Ereignisse niedergeschrieben sind, aber keineswegs buchstäblich sich ereignet haben. Sogar die Evangelien sind voll von derartigen Reden und Erzählungen, so, wenn erzählt wird, daß der Teufel Jesus auf einen hohen Berg gebracht habe, um ihm von dort die Reiche der ganzen Welt samt ihrer Herrlichkeit zu zeigen . . . Dies und vieles andere, was ein achtsamer Leser in den Evangelien beobachten kann, dürfte genügen, um den Schluß zu rechtfertigen, daß den Ereignissen, die sich wirklich zugetragen, auch andere hinzugefügt sind, welche sich nicht wirklich ereignet haben‘. Diese Worte, welche oft und oft wiederkehren in der Schrift, aus welcher sie entnommen sind, sind entscheidend, und sie bezeugen, um

[1]) De princ. IV, 16.

mit Bardenhewer zu reden[1]), ‚so laut wie nur möglich, daß der Stoff der biblischen Geschichte in zwei Teile zerlegt worden war, von denen der eine als historische Wahrheit gelten, der andere nur pneumatische Deutung zulassen sollte. Die Größe des Umfangs des einen und des andern Teiles war von sehr nebensächlicher Bedeutung. Das überlieferte Prinzip war durchbrochen und der Willkür Tür und Tor geöffnet‘.

* * *

56. Im übrigen dürfen wir nicht außer acht lassen, was den gelehrten Alexandriner zu seiner Aufstellung geführt hat. Auf der einen Seite war er es nicht, der die allegorisierende Erklärungsmethode für die Schrift erfunden hat. Schon unter dem Volke, welchem zuerst heilige Schriften von Gott anvertraut waren, fanden sich geistvolle Männer, welche dieser Weise huldigten, aus der Schrift reichlicheren Nutzen zu ziehen. Es ist hier nicht der Ort, den Quellen nachzugehen, aus denen diese ihr Verfahren abgeleitet und überkommen haben. Auf heidnisch-philosophische Einflüsse zurückzugreifen, ist durchaus nicht notwendig: die Tatsache, daß wir in den hl. Schriften göttliche, und darum geheimnisvolle Bücher vor uns haben — die prophetischen Bücher sind zum großen Teil aus Geheimnissen zusammengesetzt und laden zum Allegorisieren förmlich ein — die ganze Art unserer Erkenntnis, welche durch Abstraktion aus dem sinnlichen zum intellegiblen, aus dem körperlichen durch analoge Begriffe zum geistigen und göttlichen emporsteigt, boten für einen etwas ideal angelegten Geist Veranlassung genug, hinter dem nackten Buchstaben tiefere Bedeutung, erhabenere Wahrheiten aufzusuchen.

Zu einem Rechte ward das Allegorisieren erhoben, als der große Völkerapostel selbst — wir dürfen wohl glauben mit voller Ermächtigung dessen, der ihn auch zum Apostel gemacht hat — sich anschloß, und überall im alten Testamente, selbst in der hl. Geschichte Typen und Vorbedeutungen der Verheißung fand. Origenes versäumt es auch nicht, auf ihn als sein Vorbild und die Autorität, auf welche er sich mit Fug und Recht stützen könne, zu berufen[2]); nur geht er noch weiter, so weit, daß er nicht selten den allegorischen Sinn mit Umgehung des buchstäblichen direkt vom göttlichen In-

[1]) Geschichte der altk. Litter. Bd. II S. 126.

[2]) Vgl. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Origenes [1902], S. 122.

spirator in die Schrift hineingelegt und unmittelbar und ausschließlich beabsichtigt glaubt, was allerdings vor ihm auf christlicher Seite niemand getan. ‚Wer immer — so führt er dieses sein Prinzip ganz im allgemeinen aus — Geschichten und Erzählungen billigen Sinnes liest, und in ihnen nicht betrogen sein will, der wird genau zusehen müssen, was gläubig anzunehmen, was in Allegorien zu verstehen sei nach dem Willen jener, welche dieselben verfaßt haben — τίνα δὲ τροπολογήσει τὸ βούλημα ἐρευνῶν τῶν ἀναπλασαμένων τὰ τοιάδε‘. Und damit man erkenne, daß er dieses allgemeine Prinzip auch für die hl. Schrift angewendet wissen wolle, fügt er gleich hinzu: ‚Dies haben wir im vornherein bemerkt auch in Bezug auf die ganze Geschichte, welche in den Evangelien von Jesus berichtet wird .., um jene, welche dieselbe lesen, aufmerksam zu machen, daß man mit vernünftiger Überlegung (εὐγνωμοσύνη) und mit sorgfältiger Untersuchung vorangehen und, um mich so auszudrücken, in den Willen der Verfasser eindringen muß, damit man so herausfinde, in welcher Absicht ein jeglich Ding niedergeschrieben sei‘.

Er glaubte auch hiezu ein Recht zu haben, und dies aus der Natur der Sache ableiten zu dürfen; denn da die Worte, aus welchen sich die menschliche Rede und Schrift zusammensetzt, nur Zeichen sind, nicht natürliche, sondern konventionelle Zeichen, welche in gewissem Sinne der subjektiven Verwendung und Verschiebung unterliegen, so gab er sich der Meinung hin, eine Rede oder auch ein Bericht könne auch im Sinne und nach dem Willen des Schreibers unmittelbar etwas ganz eigenes, etwas ganz anderes bedeuten als das, was die gemeine Verwendung der Worte darin zu suchen anleiten würde, namentlich wenn der Schriftsteller so hohe Gegenstände zu behandeln habe, wie es die übernatürlichen der göttlichen Offenbarung seien, für welche er nicht einmal unmittelbar geeignete Worte unter den Menschen finden könne. Hören wir ihn selber dieses erörtern nach Rufins lateinischer Übersetzung: *In his omnibus sufficiat nobis sensum nostrum regulae pietatis aptare et ita sentire de sancti Spiritus verbis, quod non secundum humanae fragilitatis eloquium nitet sermo compositus, sed sicut scriptum est, ‚omnis gloria regis intrinsecus est‘, et divinorum sensuum thesaurus intra fragile vasculum vilis litterae continetur inclusus . . . Omnis ergo cui veritatis cura est, parum de nominibus et sermonibus curet, quia per singulas*

gentes diversae verborum consuetudines habentur; et hoc magis quod significatur, quam qualibus verbis significetur, intendat, praecipue in tam magnis et difficilibus rebus; sicut cum quaeritur, verbi causa si sit aliqua substantia in qua neque color neque habitus neque tactus neque magnitudo intelligenda sit, mente sola conspicabilis, quam prout vult quis ita et nominat[1]).

57. Dieses Prinzip kam unserem Alexandriner umso mehr zu statten, umso freudiger griff er zu ihm, als er sich von der andern Seite von vielerlei, ihm unter Beibehaltung des Wortsinnes unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten umgeben sah. Da waren einmal die Juden, welche im Buchstaben der Prophetie und des Gesetzes festklebend, sich der Erkenntnis und dem Glauben an Christus verschlossen und seine Anhänger aus der Schrift und ihrem nächsten Wortlaut bedrängten; die Heiden verachteten hinwiederum die inspirierten Schriften als armselige, dürftige, geistlose Produkte der Literatur; er selbst sah sich in die Enge getrieben durch jene scheinbaren Widersprüche, die sich zum Teile wirklich finden, zum Teile auch durch eine einseitige Betrachtungsweise in die Schrift hineingetragen und vergrößert werden können.

Gegen all dies war ihm sein Hinüberspielen in die Allegorie, wenn anders sie nur immer in sich einwandsfrei gewesen wäre, eine willkommene und ebenso brauchbare Waffe. Die Juden durften den Buchstaben nicht mehr so pressen, wenn derselbe einer geistigen Auffassung zugänglich war, die Heiden durften jene Schriften nicht mehr verachten, die eine so großartige Vertiefung und Entfaltung zuließen; gegen beide aber war die Waffe umso wirkungsvoller, als dieselbe den Juden, besonders den Anhängern einer wissenschaftlichen Exegese unter ihnen, nicht mehr fremd und ebenso den Heiden geläufig war, die dieselbe anwandten, um auch ihre eigenen literarischen Kunstwerke, auf welche sie sich so viel zu gute taten, in die Höhe zu schrauben und von Absurditäten, welche man von christlicher Seite mit Recht darin fand, zu säubern. Origenes selbst aber fand nicht weniger seine Befriedigung in der Allegorie, indem der Widerspruch, der vielleicht zwischen zwei Stellen der Schrift sich aufdrängte, sobald man beide im wörtlichen Verstande auffaßte, sich lösen mußte, wenn

---

[1]) De princ. IV, 26 f.; vgl. auch comment. in Jo. t. XIII n. 5 (M. 14, 405 B).

man wenigstens eine von ihnen in die übertragene Bedeutung hinüber führen durfte[1]).

58. Man darf aber die Meinung des vielumstrittenen Mannes nicht so darlegen, als wollte er sagen: diese oder jene Stelle ist im wörtlichen Verstande falsch; sondern man muß vielmehr seinen Grundsatz dahin zum Ausdrucke bringen, als ob er sagen würde: diese oder jene Stelle wäre falsch, wenn sie im historischen, buchstäblichen Sinne aufzufassen wäre. Nach der Meinung des Origenes aber ist sie nun nicht wörtlich zu nehmen; sie hat nach der ureigensten und einzigen Absicht dessen, der sie niederschrieb, keine Auslegung im wörtlichen Sinn, und darum bleibt sie notwendig wahr[2]).

Nur so löst sich der Widerspruch, in welchen Origenes mit sich selbst geraten würde, da er auf der andern Seite mit dem christlichen Bewußtsein seiner Zeit gehend an der absoluten, unwandelbaren Irrtumslosigkeit der hl. Schrift auch in historischen Dingen festgehalten wissen will, wovon wir oben gehört und im folgenden noch einige Beispiele hören werden. Ein jeder sieht dann auch ein, daß, wenn schon jemand Origenes für sich als Zeugen in Anspruch nehmen wollte, es die Anhänger der konservativen Exegese mit weit mehr Fug und Recht tun dürften, als die fortschrittlichen Bibelgelehrten; denn ihren Grundsatz, daß sich in der Bibel historische Irrtümer nackt als solche finden könnten, hätte der Alexandriner nie und nimmer unterschrieben.

59. Man mag es nun auch so noch bedauern, daß ein Mann wie Origenes in einer so schwerwiegenden Frage wie der unserigen in die Irre gegangen ist und seine Exegese auf ein Gebiet hinübergeführt hat, wo sie notwendig in willkürliche Spielerei ausarten mußte und zu großem Teile für die Bibelwissenschaft brachgelegt wurde: immerhin dürfte auf ihn das Wort seine Anwendung finden, welches Gregor der Große von dem Apostel Thomas ausgesprochen hat: **Plus nobis Thomae infidelitas ad fidem quam fides credentium discipulorum profuit**[3]). Es hat uns Origenes mehr genützt zur Aufklärung in unserer Frage, zur Sicherung und Festigung und Erkenntnis der überlieferten Lehre als alle anderen Lehrer vor ihm, die mehr, ohne zu reflektieren, an der überkommenen An-

---

[1]) Vgl. hiezu in Joh. t. X, 2 ff. (M. PG. 14, 309 ff.).

[2]) Vgl. diesbezügl. com. in Mtth. ser. 42 (M. PG. 13, 1660) und was soeben unter N. 56 gesagt wurde.

[3]) Hom. XXVI in Ev. Joh.

schauung festgehalten haben. Es ist aber der Dienst, den uns Origenes geleistet hat, ein dreifacher: erstens ist er, vielleicht ohne daß er es wollte, Zeuge vom christlichen Volksbewußtsein seiner Zeit, welches kein anderes ist als das, welches wir als das traditionelle bisher kennen gelernt haben; ferner weckte er durch seine Ansicht, sobald sie ruchbar wurde, den Widerspruch des christlichen Volkes, aber auch so ziemlich aller berufenen Vertreter der kirchlichen Lehre, welche nun mit voller, bewußter Reflexion in der angeregten Frage Stellung nahmen; und endlich konnte er im Streite, was unsere Frage angeht, nicht einmal in dem Kreise seiner wissenschaftlichen Freunde Hilfe und Beistand finden, indem auch sie (vielleicht einen ausgenommen) hierin sich von ihm lossagten und zur allgemein festgehaltenen Lehre sich bekannten.

2. Die Überzeugung des christlichen Volkes jener Zeit.

60. Es ist bekannt, von welch ausgezeichneter Hochachtung und heiliger Scheu das israelitische Volk gegen seine hl. Bücher getragen war; Josephus Flavius legt davon Zeugnis ab, wenn er über sein Volk schreibt: ‚Bei uns gibt es keineswegs eine zahllose Menge von Büchern, die noch dazu von einander abwichen und einander widersprächen: zweiundzwanzig sind es nur, und die enthalten eine Beschreibung der ganzen Zeit [eine Weltgeschichte] und gelten uns mit Recht für göttlich‘; dann zählt er sie auf, und fährt hierauf fort: ‚Auch von Artaxerxes an bis auf unsere Tage ist alles in Schriftwerken aufgezeichnet, doch genießen diese nicht das gleiche Ansehen wie die früheren, da die Prophetennachfolge betreffs ihrer nicht so scharf zu Tage tritt. Im übrigen ist es bekannt, wie hoch wir unsere Bücher verehren; hat ja im Verlaufe so vieler Jahrhunderte niemand es gewagt, etwas daraus zu streichen oder zu ändern, alle Juden aber haben es mit der Muttermilch eingesogen, daß sie in diesen Schriften Gottes Aussprüche haben und daß sie an ihnen festhalten und für sie, sollte es notwendig sein, gerne den Tod erleiden‘[1]). Wie sehr diese Einschätzung der Geschichte zugute kam, kann man unter anderm gewahren in den Psalmen[2]), im Buche der

---

[1]) C. Appionem I, 8; vgl. auch Philo, zitiert bei Franzelin de div. Trad. et Scriptura[2] pg. 329.

[2]) Man lese Ps. 77; 104 ff.; 113; 135.

Weisheit[1]) und im Ekklesiastikus[2]). Man mag nun wohl sagen, daß hier allenthalben der Stoff poetisch behandelt und verarbeitet sei, die Poesie aber gemeiniglich keine streng historische Wahrheit zur Voraussetzung habe. Gewiß haben wir hier Poesie vor uns, und es ist ja wahr, daß poetische Werke über die Form der Darstellung hin und wieder der Wahrheit zu nahe treten; daß es aber hier geschehen sei, ist durch den Zweck, für welchen die historischen Tatsachen angerufen werden, schlechterdings ausgeschlossen; so wird, um nur eines zu berühren, für gewöhnlich die Vorsehung verherrlicht, welche Gott mit seinem Volke gehabt, öfters dann auch wie in Ps. 77 (78) dem Volke sein undankbares Benehmen vorgehalten; man nehme nun an, es seien die nach beiden Seiten hin berührten historischen Details nicht wahr: ‚so würde offenbar — um mit Sextus Julius zu reden — daraus Gott kein Lob erwachsen, da alles erlogen ist'.

Was die Juden geglaubt, hat Christus bestätigt, die hl. Schriften galten ihm als der sicherste, verläßlichste Beweis für seine göttliche Sendung; ‚wenn ihr den Büchern Moses' nicht glaubt — so pflegte er den Juden zu sagen — wie werdet ihr meinen Worten Glauben schenken'[3]). Diesem Prinzip gemäß benutzt nun der Weltheiland selbst oft und oft gerade historische Züge der Schrift, um seine jüdischen Zuhörer zu belehren, die Zweifelnden aus ihnen zurechtzuführen, seine böswilligen Gegner zurückzuweisen und zu beschämen[4]).

Von ihrem Volke, gestützt auf dies Zeugnis Jesu, haben seine Apostel dieselben Anschauungen mit herübergebracht in die hl. Versammlung, welche sie aus Juden und Heiden zusammenrufen sollten: man braucht nur die Apostelgeschichte (etwa c. 7) oder den Hebräerbrief (c. 11) zu lesen, um sich hievon zu überzeugen. Zugleich wird man erkennen, wie auch die hl. Geschichte der Bibel dieses Ansehens gewürdigt ward, wie denn der jüdische Geschichtsschreiber, dessen Worte wir oben gehört haben, ebenfalls die hl. Schrift gerade als Geschichte in den Vordergrund gerückt und betont hat.

61. Das ward später nicht anders. Als Justin mit Tryphon disputierte, bekam er von ihm das Zeugnis: ‚Aus der Schrift be-

---

[1]) Vgl. außer anderm cc. 10—12; 17.

[2]) Vgl. c. 17; bes. aber cc. 44 ff.

[3]) Joh. 5, 34 ff.

[4]) Vgl. z. B. Matth. 12, 3—5, 40—42; 23, 35 f.; 24, 37 f. — Lc 17, 24—27; 4, 25—27; 6, 3 f.; 13, 26 ff.

mühst du dich, deine Beweise herzuholen'; und Justin konnte wohl auch nicht anders, wenn er etwas gegen seinen Gegner ausrichten wollte; erklärt ihm dieser ja selbst rund heraus: ‚Wir würden deine Rede nicht ertragen, wenn du nicht alles auf die Schriften zurückführen würdest'[1]). Ebenso sehen wir Origenes später gegen den von Celsus eingeführten Juden vorangehen, indem er ausdrücklich erklärt: ‚So rede ich gegen den Juden .. willens, von dem, was wir gemeinsam festhalten, auszugehen' in meinen Beweisen gegen ihn. Und daß dieses Festhalten an dem gemeinsamen Glauben an die Autorität der Schrift nicht etwas persönliches war, dafür zeugt bei Origenes seine Begründung: ‚bin ich ja ein Christ', in Justin aber der ungeheure Abscheu, mit welchem er den Gedanken von sich weist, als ob er einen Irrtum in der Schrift zulassen könne[2]).

Dieselbe gemeinsame Verehrung der hl. Bücher tritt auch in der liturgischen Behandlung derselben hervor: Die Juden bewahrten ihre hl. Bücher an heiliger Stätte, ebenso sehen wir bei den Christen denselben einen geweihten Aufbewahrungsort angewiesen; die Juden pflegten bei ihren religiösen Zusammenkünften Schriftlesungen zu halten, die gleiche Gewohnheit sehen wir auf die Versammlungen der Christen übergehen, mit dem Unterschied, daß ihre Schriften sich um einen ganz neuen Teil vermehrten, den des neuen Testamentes. Aus dem Sakrarium, dem Kirchenarchiv, wo sie geborgen waren, zogen die hl. Geschichten der Schrift beider Testamente ein in die Herzen und Gebete der Gläubigen; es war nur das Echo der Gebete, nur der Reflex dessen, was das Herz bewegte, was wir unter der sinnigen Hand christlicher Künstler an den Wänden der Versammlungsorte und den Stätten der im Grabe ruhenden im Bilde erstehen sehen, eine wahrhafte biblia pauperum, daraus auch der des Lesens unkundige stets vor Augen hatte, was er verehrte und anbetete: die heilige Geschichte der Offenbarung Gottes an sein Volk von Anbeginn der Schöpfung bis zur Vollendung des Heiles in Jesus Christus, so deutlich, daß Gefahr war, es möchten die hl. Geheimnisse selbst vor den Augen der Unberufenen in unschicklicher Weise profaniert werden[3]).

---

[1]) Dial. c. Tr. c. 56 (M. PG. 6, 603 A).

[2]) Vgl. diese Ztschr. [1906] S. 65; ebenso Tertullian ebenda S. 103.

[3]) Vgl. diesbezügl. den 26. can. des Konzils von Elvira: placuit

Daß die Christen schließlich wie die Juden Gelegenheit bekamen, für ihre hl. Bücher zu sterben, und daß sie dies auch vermochten, das wissen wir aus der Geschichte der Christenverfolgungen, namentlich der Diokletians. ‚Wer die hl. Schriften ausliefert, verliert das ewige Leben; um dies nicht zu verlieren, gebe ich mein [zeitliches] Leben hin', so sagt der Diakon Euplus[1]) und wie er ohne Zweifel viele andere, die lieber sterben wollten, als jenen Verrat begehen. Diejenigen aber, welche diese Bücher den Heiden überantworteten, die **traditores**, bildeten bereits eine eigene Klasse von Sündern, deren Vergehen als Abfall vom Glauben dem öffentlichen Abscheu und schwerer Kirchenbuße verfiel.

Kein Zweifel, daß auch das Ansehen der biblischen Geschichte, der Glaube an ihre Wahrheit mit herübergenommen ward aus dem Vermächtnis der Synagoge, umso mehr als gerade dieser in der Folge reichlich genährt ward. und dies, wenn wir von der liturgischen Lesung der hl. Bücher selbst absehen, vorab durch drei Faktoren: durch die Predigt, wozu auch die Erbauungsschreiben der Oberhirten und apostolischer Männer gehören, durch den Inhalt der Gebete und durch die Verwendung der geschichtlichen Berichte der Bibel in der öffentlichen Liturgie.

* * *

62. Wir haben in einem früheren Abschnitt bereits gesehen, in welch ausgiebiger Weise Klemens der Römer und der Verfasser des Barnabas-Briefes von der hl. Geschichte in ihren Erbauungsschreiben Gebrauch machen, mit welchem Eifer sie die Wahrhaftigkeit derselben hervorheben oder wenigstens voraussetzen; auf gleiche Weise sind Justin und Irenäus vorangegangen, welch letzterer vom Briefe, den die römische Kirche unter Klemens nach Korinth geschrieben, sagt: ‚in ihm sei die Gemeinde von Korinth wieder zum Frieden gebracht und ihr Glaube wiederhergestellt und die Überlieferung, wie sie Rom erst kürzlich von den Aposteln empfangen hatte, verkündet worden — die Überlieferung, welche predigt einen allmächtigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, den Bildner des Menschen, der

---

picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

[1]) Ruinart, Acta martyr.

die Sündflut heraufführte, den Abraham berief, sein Volk aus Ägypten herausführte, mit Moses redete, das Gesetz erließ und die Propheten sandte, der Feuer bereitete für den Teufel und seine Engel'[1]).

Noch eindringlicher aber gibt sich diese Überzeugung in den Schriften der späteren Väter kund und wird denen nahe gelegt, an welche sie sich richten: Tertullian meine ich, und Cyprian und wie sie alle heißen, die damals in Schrift und Lehre die Kirche Gottes erbauten.

,Anfangend mit dem Gesetze und herabsteigend bis zum neuen Testamente — so heben die breiten geschichtlichen Ausführungen des zweiten Briefes an die Jungfrauen an[2]) — lasset uns genau zusehen und erforschen, was für ein Leben all die gerechten Väter durch die ganze Zeit ihrer Pilgerschaft geführt; ist es ja überaus gut und nützlich, nicht in Unwissenheit darüber zu sein, wie viele und was für Männer der Weiber wegen verloren gingen, wie viele und was für Frauen zugrunde gerichtet wurden um der Männer wegen, deshalb weil eine allzu große Vertraulichkeit unter ihnen bestand . .

,Die Geschichte Josefs ist bekannt und offenkundig, der da treu und klug und weise und gerecht und fromm in allem standgehalten. Entbrannte das Weib nicht in Leidenschaft, indem es seine Blicke warf auf die Schönheit dieses keuschen und rechtschaffenen Jünglings? Er jedoch wollte von dem ruchlosen Werke nichts wissen und, die böse Lust verabscheuend, gab er dem verkehrten Ansinnen nicht statt. So brachte ihn das Weib durch ihr falsches Zeugnis ins tiefste Elend; Gott aber entriß ihn all den Übeln, welche durch die Ränke des Weibes über ihn gekommen, ihn, der auch unter Lebensgefahr in der Gerechtigkeit verharrte . . .

,Oder ist euch unbekannt, was sich mit Samson zugetragen, dem Nazaräer und Helden, in dem der Geist Gottes wohnte? Ausgesondert ward er und Gott geweiht und wunderbare Kraft und Stärke erstand in ihm: und den hat ein Weib zugrunde gerichtet durch des niedrigen Leibes Liebkosung, in welcher sie sein Herz elendiglich erglühen ließ . . . Oder sollte dich das Beispiel Davids nicht belehren, des Mannes, den Gott nach seinem Herzen befunden, getreu, vollkommen, heilig und wahrhaft? Ein nacktes Weib erschaute er beim Baden, und bei ihrem Anblick ward der bis dahin heilige Mann

[1]) Adv. haer. III, 3.

[2]) Ep. II ad Virgines c. 7 ss.

vom Verlangen nach ihrer Gestalt berückt. Und wie viele Verbrechen hat er nun dieses Weibes wegen begangen. Mit ihr hat er die Ehe gebrochen, ihren Mann aber ließ er im Gefechte ermorden; es entgeht euch nicht, wie viel Ränke es ihn gekostet hat, um zu seinem Ziele zu gelangen. So, auf diese Weise, um eines Weibes teilhaft zu werden, ist zu einem Blutmenschen und Mörder jener David geworden, der da der Gesalbte des Herrn geheißen . . .

‚Habt ihr nicht gelesen von Ammon und Thamar, den Kindern Davids? Seine eigene Schwester hat dieser Ammon geschändet und vergewaltigt, da er in schändlicher Leidenschaft gegen sie entbrannte, der verdorbene und gottlose Mensch . . . Aus der Schriftlesung habt ihr gehört, welcher Ruhm dem Salomon gegeben war, dem Gott Weisheit und Wissenschaft und Geistesgröße und Reichtümer und Herrlichkeit vor allen Menschen verliehen: und doch durch die Weiber verführt, kehrte er sich weg von Gott‘.

Es folgt die Geschichte Susannas, dann der Bericht über das, was Moses auf dem Zuge durch das rote Meer anordnete, wie Männer und Weiber getrennt von einander ziehen sollten. ‚Denn dies bezeugen die hl. Schriften ausdrücklich — so versichert er uns hier — da wo sie sagen: Die Söhne Israels marschierten durch das rote Meer, und damals sang Moses mit den Söhnen Israels dies Loblied dem Herrn und sie riefen: laßt uns dem Herrn singen, preiswürdig hat er sich verherrlicht. Und erst als Moses mit dem Lobe Gottes innehielt, nahm Maria das Tamburin zur Hand, und sang nun auch ihrerseits mit den Frauen‘.

Ganz auf dieselbe Weise werden dann die Berichte des Evangeliums angereiht von Christus, dem Herrn, und den Aposteln. ‚Von Christus dem Herrn selbst steht geschrieben, wie die Jünger zu ihm kamen und, da sie ihn allein im Gespräche mit der Samariterin sahen, sich wunderten darüber, daß er mit einem Weibe sprach‘. —

Was hier angeführt wurde, ist nicht alles, was an biblischer Geschichte in diesem Briefe erwähnt wird; aber das Gesagte dürfte genügen, uns zu zeigen, daß in dieser Weise nur einer schreiben konnte, der von der historischen Wahrheit der Schrift völlig überzeugt war, und in seinen Adressaten dieselbe Überzeugung als selbstverständlich voraussetzte.

63. Ganz von demselben Geiste getragen sind die Erbauungsschriften Tertullians, sowohl jene aus seiner katholischen Zeit, als die, welche er in den Tagen niedergeschrieben, da er häretischen

Ideen sich hingegeben hatte. Die historischen Züge, welche er behufs der Beweisführung zitiert, sind Legion; man vergleiche beispielshalber die Schrift vom Gebet c. 22, von der Geduld c. 5, von der Flucht in der Verfolgung c. 10, gegen die Gnostiker (scorpiace) cc. 3; 5, gegen die Juden u. s. w.

Wie streng historisch er all dieses von seinen Lesern aufgefaßt wissen will, dafür sei nur ein Beispiel gebracht, welches sich in der Schrift von der Auferstehung findet im Kap. 32. Auch die Leiber der von den Tieren verschlungenen Menschen werden auferstehen, das ist die These, welche er dort beweisen will. Hören wir den Beweis: *Puto autem hujus quoque divinae potestatis documentum idoneum Jonam, cum incorruptus utraque substantia, carne atque anima, de alvo piscis evolvitur. Et utique triduo concoquendae carni viscera ceti tam suffecissent, quam capulum, quam sepulcrum, quam senium requietae atque reconditae alicujus sepulturae*[1]. Diese Worte können nur rein historisch gefaßt werden, aber dann müssen sie als solche auch für den versprochenen Beweis (documentum idoneum) und für wahr hingenommen werden.

64. Wie er, so verfuhr sein großer Verehrer Cyprian: seine Erbauungsreden und Briefe sind förmlich angefüllt mit Beweisstücken aus der Geschichte des alten und neuen Testamentes. Nur einiges weniges sei hervorgehoben. Seinem Schreiben an Fortunat, das eine Mahnung zum standhaften Bekenntnis des Glaubens enthält (de exhortat. martyrii), schickt er eine Vorrede voraus, worin er sich über den Zweck und die Art seines Schreibens ausspricht: Compendium feci — sagt er c. 3 — ut propositis titulis, quos quis et nosse debeat et tenere, capitula Dominica subnecterem et id, *quod proposueram, divinae lectionis auctoritate solidarem.* Wie sehr zu diesen Lehrkapiteln des Herrn, zur Lehrkraft der göttlichen Lesung nun auch gerade die Geschichte der Bibel, als solche aufgefaßt, gehört, das zeigt uns neben vielem andern c. 11, an der Stelle, wo er anhebt: Nec nova aut repentina haec sunt, quae nunc accidunt Christianis, cum boni semper et justi, et Deo innocentiae lege ac verae religionis timore devoti, per pressuras et injurias, et

[1]) Dazu vgl. man ebda c. 58.

graves ac multiformes infestationum poenas angusti itineris difficultate gradiantur. *Sic in origine statim mundi Abel justus a fratre primus occiditur; et Jacob fugatur et Joseph venundatur, et David misericordem Saul rex persequitur, et Heliam majestatem Dei constanter ac fortiter asserentem rex Achab opprimere conatur; Zacharias sacerdos interficitur in medio templi et altaris, ut illic hostia ipse fiat, ubi Deo hostias immolabat. Tot denique martyria justorum saepe celebrata, tot edita in posterum fidei et virtutis exempla.* Als solche werden nun angeführt die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel, Tobias, die machabäischen Brüder, deren glorreiches Martyrium weitläufiger beschrieben wird, wie auch das des greisen Eleazar. Dann schließt er: **Si igitur et nos dicati ac devoti Deo vivimus,** ***si supra justorum antiqua et sancta vestigia iter facimus,*** **per eadem documenta poenarum, per eadem passionum martyria pergamus; hoc ampliorem gloriam computantes temporis nostri, quod cum vetera exempla numerentur, exuberante postmodum copia virtutis ac fidei, numerari non possunt martyres christiani**[1]).

Wie oft finden wir ferner nicht solche historische Züge von Cyprian mit der Autortät der hl. Schrift umkleidet eingeführt und den Gläubigen, an welche er sich wendet, vor Augen gestelt: „Schon in der Genesis — so sagt er im Briefe an Cäcilius über das Sakrament des Kelches c. 3 f. — finden wir bezüglich unseres Sakramentes, wie dasselbe in Noe vorausgeeilt und in ihm ein Vorbild des Leidens des Herrn erstand darin, daß er Wein trank, berauscht ward, sich in seinem Hause entblößte, mit bloßen und offenen Lenden rücklings dalag, daß diese Blöße des Vaters vom mittleren Sohne bemerkt und draußen verkündet, von den beiden andern Söhnen aber, dem älteren und jüngeren, verhüllt wurde, und das Weitere, was nicht weiter ausgeführt zu werden braucht ... Ebenso sehen wir in dem Priester Melchisedech das Ge-

---

[1]) Vgl. auch ep. 7 c. 7, wo er sich beruft auf die Geschichte von Lots Frau: et uxor Lot, quae liberata, contra praeceptum retro respexit, quod evaserat, perdidit — ein geschichtlicher Zug, auf welchen sich fast alle Väter berufen, den Lagrange aber geschichtlich so anstößig findet —; ep. 56, 5; ep. 81, 3; l. de lapsis c. 19; 31; de bono patientiae c. 10; c. 18 f. u. s. w.

heimnis des Opfers des Herrn vorgebildet, wie die göttliche Schrift bezeugt (*secundum quod Scriptura divina testatur*), indem sie sagt: „Und Melchisedech, der König von Salem, brachte Brot und Wein dar"'.

Ganz ebenso redet er in der Schrift über die Sterblichkeit c. 23, wo er die Hinwegführung Enochs einführt: **Sic invenimus et Enoch translatum esse, qui Deo placuit,** *sicut in Genesi testatur et loquitur Scriptura divina*: **et placuit Enoch Deo, et non est inventus postmodum, quia Deus illum transtulit**[1]). Auf die gleiche Weise verfährt er mehr als einmal in der Schrift über das Gebet des Herrn; so in Kap. 8, wo er sagt: ‚Dieses Gesetz des Gebetes [daß man nämlich öffentlich und gemeinsam beten soll] beobachteten die drei Jünglinge im Feuerofen, indem sie im Gebete eines Sinnes und einmütig in Eintracht des Geistes waren. Dies stellt uns das glaubwürdige Wort der göttlichen Schrift vor Augen[2]), und indem sie lehrt, wie jene gebetet haben, gibt sie ein Beispiel, das wir in unseren Gebeten nachahmen sollen, auf daß wir wie sie sein können: „damals, so spricht sie, stimmten jene drei wie aus einem Munde ein Loblied an und priesen den Herrn"'. Dieselbe Beobachtung kann man in Kap. 25, und wiederum in der Schrift über die Wohltätigkeit und das Almosengeben Kap. 18 machen.

Ganz gewiß der Mann, der so mit der hl. Geschichte verfahren ist, mußte wohl selbst zunächst von der Überzeugung ihrer geschichtlichen Wahrheit getragen sein, auf jeden Fall aber mußten seine Briefe und Schriften in allen, die ihn hörten und ihm Glauben und Vertrauen schenkten, jene Überzeugung wachrufen und bestärken; wie weit sich aber dieser Glaube an die Wahrheit der Schrift bei ihm erstreckte, läßt sich nicht unklar aus dem Satz erschließen, welchen er im 20. Kapitel des Schreibens über die Gefallenen niederschrieb: *non potest Evangelium in parte consistere et in parte nutare; aut utrumque oportet valeat aut utrumque vim veritatis amittat,* ein Ausspruch, welcher mit Fug und Recht auf die ganze Schrift ausgedehnt wird.

---

[1]) Vgl. auch ll. testim. I, 8; III, 58.

[2]) Quod declarat Scripturae divinae fides, et dum docet, quomodo oraverint tales, dat exemplum quod imitari in precibus debeamus etc. cf. cc. 21; 24.

65. Im übrigen werden wir uns hüten, noch weiter im einzelnen die Worte der Väter anzuführen, in welchen sie die Wahrheit der biblischen Geschichte dem christlichen Volke durch ihre Predigtweise einprägten; sind ja die Erbauungsschriften aller voll davon. Ob man die Schrift Novatians über das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit aufschlage[1]), oder die Werke des hl. Methodius durchforsche; ob man den Homilien des Syrers Aphraates lausche[2]) oder sich unter die Katechumenen des hl. Cyrill von Jerusalem[3]) stelle: immer wird man die gleiche Überzeugung sich Bahn brechen sehen und hören, daß, wenn die Geschichte der Bibel, auf welche sie uns verweisen, nicht im vollen Sinne wahr ist, die Beweise ihre Kraft, die Reden ihren Halt und ihre Bedeutung verlieren. Statt aller hören wir noch den Verfasser des Buches über die Schauspiele, der die Christen warnt vor den eitlen Theatern der Heiden und sie dafür weist an die hl. Schrift mit den Worten: **Scripturis sacris incumbat christianus fidelis: et ibi inveniet** *condigna fidei* **spectacula. Videbit instituentem Deum mundum suum, et cum caeteris animalibus hominis illam admirabilem fabricam melioremque facientem. Spectabit mundum in delictis suis, justa naufragia, piorum praemia, impiorumque supplicia, maria populo siccata, et de petra rursus populo maria porrecta. Spectabit de coelo descendentes messes, non ex aratro impressas, flumina transitus siccos refraenatis aquarum agminibus exhibentia. Videbit in quibusdam fidem cum igne luctantem, feras religione superatas et in mansuetudinem conversas. Intuebitur et animas ab ipsa etiam morte revocatas. Considerabit etiam de sepulchris admirabiles ipsorum consumptorum jam ad vitam corporum reductas, et in his**

---

[1]) Vgl. darin c. 8.

[2]) Vgl. z. B. gleich die erste Demonstration über den Glauben c. 14 ff. oder die dritte vom Fasten, bes. cc. 7; 11 oder die vierte über das Gebet, durchaus, oder endlich die zwölfte (exhortatoria), welche nach c. 1 an eine ganze Provinz gerichtet ist.

[3]) Vgl. z. B. cat. illum. II, 7 ff.; XVI, 25 ff. coll. XVII, in welcher das, was aus der alten biblischen Geschichte cat. XVI berichtet ward, auf dieselbe Stufe der Glaubwürdigkeit gerückt wird mit der Geschichte des neuen Testamentes; XVIII, 12 ff.

omnibus majus jam videbit spectaculum diabolum illum, qui totum detriumphaverat mundum, sub pedibus Christi jacentem. Quam hoc decorum spectaculum, fratres, quam jucundum, quam necessarium![1]) Und dies wird den Christen nahegelegt, nachdem der Verfasser dieser Schrift in Kap. 9 vorausgeschickt hatte: Habet Christianus spectacula meliora, si velit; habet *veras* et profuturas voluptates, si se recognoverit.

* * *

66. Ganz unter demselben Eindrucke stehen die Gebete, in welchen die Christen von jeher ihr Herz vor Gott ausschütteten. Laqueetur, concidat et superetur a nobis et amoveatur sicut a Sarra famula tua Asmodeus, daemon nequissimus, extinctus per angelum tuum sanctum Raphael, so heißt es in dem ersten der beiden Gebete, welche gewöhnlich dem Magier Cyprian von Antiochien beigelegt, und von Michel in ihrem griechischen Original ins 2. oder 3. Jahrhundert zurückdatiert werden[2]). Et sicut Tobiae affuisti, so heißt es weiter, ita mihi adesse digneris. Et ut tribus pueris in camino et Danieli misericordiam praestitisti, sic circa nos famulos tuos facere digneris.

Und in einem andern, mit dem eben erwähnten erhaltenen Gebete heißt es: Exaudi me orantem sicut exaudisti Jonam de ventre ceti, sic exaudias me et ejicias me de morte ad vitam . . . et exaudi me orantem, sicuti audisti tres pueros de camino ignis, Ananiam, Azariam, Mizaelem; et misisti angelum tuum cum nimbo roris et confusus est Nabuchodonosor praepositus regni . . . Exaudi me orantem, sicut exaudisti Danielem de lacu leonum, et misisti Abacuc prophetam et attulit ei prandium, et dixit: Prande prandium quod tibi misit Deus; et dixit Daniel: non relinquet Dominus quaerentes se. Exaudi me orantem, sicut exaudisti Tobiam et Sarram, dum orarent in

---

[1]) L. c. c. 10 (M. PL. 4, 786); vgl. auch constit. apostol. l. 8 c. 46.

[2]) Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II S. 452; vgl. hiezu und zum folgenden Wilperts monumentales Werk: Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg i. Br. 1903) Textband S. 146 ff.

atrio domus suae; tunc obtulit pro eis Raphael angelus orationes eorum: sic et tu exaudias preces meas et admittas ad aulam sanctam tuam orationes meas et continenter mittas Angelum tuum, qui deleat universa delicta mea, sicut delesti spiritum immundum a Sara filia Raguel, et illumines cor meum sicut illuminasti oculos Tobiae. Exaudi me orantem sicut exaudisti Susannam inter manus seniorum, sic me liberes ab hoc saeculo . . Exaudi me orantem sicut exaudisti Ezechiam regem Judae et delesti ab eo infirmitatem. Etwas später wendet sich dann das Gebet an den Sohn mit den Worten: Et te deprecor, Filium Dei vivi, qui fecisti tanta mirabilia, qui in Cana Galilaeae de aqua vinum fecisti propter Israel; qui caecis oculos aperuisti; qui surdos audire fecisti, qui paralyticos ad sua membra revocasti; qui solvisti linguas blaesorum; daemonio vexatos sanasti; claudos currentes fecisti velut cervos; mulierem de profluvio sanguinis liberasti; mortuos suscitasti; super aquam pedibus ambulasti; qui Petro labenti manum tradidisti.

67. Aus späterer Zeit ist uns eine Sammlung von Gebeten erhalten, welche unter dem Namen Ephräms des Syrers geht; zum großen Teil tief ergreifende Klaggebete, über das Elend der Seele und um Verzeihung der Sünden und Mängel derselben vor Gott ausgegossen, zeigen auch sie allenthalben Anspielungen an die hl. Geschichte des alten sowie des neuen Testamentes[1]), nicht nur um Gott an seine früheren Werke der Barmherzigkeit mit den Sündern zurückzuerinnern, sondern auch um im Betenden die entsprechende Gebetsstimmung hervorzurufen. Kompendios liest sich die Stelle aus dem 6. Gebete S. 513 C: ,Ego sciens prodigum, Manassen, latronem, Zacchaeum, publicanum, meretricem, Chananaeam, haemorhoissam, paralyticum, caecum et Jairum, omnes jam ante descriptos: venio ad te; pande tua viscera et suscipe me.

Geradezu ins unermeßliche steigern sich diese historischen Reminiszenzen in den Gebets-Hymnen desselben Heiligen; und damit

[1]) S. Ephraem Syri opera omnia in sex tomos distributa [Romae 1746], graece et latine, tomus tertius; bes. s. precationes e sacris Scripturis collectas pg. 480 sqq.; beispielshalber sei hingewiesen auf S. 495 D ff.; S. 504, 510, 529, 542.

man nicht meine, es sei diese Gewohnheit erst zu seiner Zeit aufgekommen, so ist uns ein Hymnus auch aus früherer Zeit erhalten; es ist der Lobgesang, mit dem der hl. Methodius das Zwiegespräch, welches die 10 Jungfrauen mit einander über die Keuschheit gehalten haben, enden läßt. Nach einer Anspielung auf den von des Bruders Hand ermordeten Abel, heißt es da: ‚Gar großes Lob und der Schamhaftigkeit Preis hat Joseph, der Held, dein Sohn, davon getragen, o Wort; wohl zog das Weib, von schamloser Begierde entbrannt, mit Gewalt ihn zum verbrecherischen Lager hin; doch unbeirrt und des Kleides beraubt entwand er sich ihr . . . Ein ganz neuartiges Opfer brachte Jephte Gott dar, die Tochter vom Manne noch unberührt und dem Lamme gleich . . . In kühnem Wagemut und fein durchdachter List hat Judith dem fremden Heerführer das Haupt abgeschlagen; ihn hatte der Schönheit Gestalt berückt; sie aber wußte des Leibes Glieder rein zu bewahren, und stimmte ein in den Triumphgesang: Rein wahr ich mich dir, o Bräutigam, und mit hellleuchtender Lampe eil ich entgegen dir‘. Dann folgt noch, wie es sich erwarten läßt, die Geschichte der keuschen Susanna, des hl. Johannes des Täufers und der Jungfrau der Jungfrauen.

68. So pflegten jene Christen die Erinnerung an die hl. Geschichte; noch mehr tritt dies zu Tage in den Gebetsformeln zur Beschwörung und Vertreibung böser Geister, von welchen uns Origenes in seinen Büchern gegen Celsus berichtet, wo er sagt: ‚Durch den Namen Jesu unter Erwähnung der über ihn berichteten Tatsachen . . . treiben die unsrigen oft die Teufel aus den Menschen aus‘[1]). Wem kommt da nicht die oben erwähnte Gebetsformel Pseudo-Cyprians in den Sinn, wie auch, wenn er Justin vor dem Juden Trypho disputieren hört? ‚Der Herr der Kräfte ist unser Christus . . .; und dies könnt ihr noch jetzt, so ihr nur wollt, leicht an dem erkennen, was ihr mit Augen sehet; in seinem Namen nämlich, dem des Sohnes Gottes und des Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, der da aus der Jungfrau geboren und ein leidensfähiger Mensch geworden, unter

[1]) Οὐ γὰρ κατακλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσιν, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν· ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων χωρισθῆναι a. a. O. I, 6 (M. PG. 11, 665).

Pontius Pilatus von eurem Volke gekreuzigt ward, gestorben, von den Toten wieder auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist, wird ein jeglicher böser Geist beschworen, überwunden und unterworfen'[1]).

69. Im übrigen ist nichts leichter erklärlich als diese Gebetsweise der Christen; es waren die vornehmsten Vorbilder, die sie hier vorfanden: so betete Maria, die Mutter des Herrn (Lk. 1, 55), so Zacharias, der Vater des Täufers (ebda, V. 70 ff.), so die Apostel (Apg. 4, 24—30), und auch sie hatten die Weise nur wieder den Psalmen abgesehen, welche von der ersten Zeit an fleißig in der Kirche gebetet wurden, und von denen manche, wie wir sie oben (S. 241) bereits kennen gelernt haben, aus historischen Reminiszenzen völlig zusammengesetzt sind; so beteten ehedem bereits die Heiligen des Alten Bundes, so Jakob (Gen. 32, 9 ff.), so Moses (Ex. 32, 11 ff.; Dt. 32), so Debbora (Richt. 5, 4 f.), so namentlich in einem feierlichen Augenblick das ganze Volk Israel, wie dies berichtet wird im Buche Nehemias c. 9.

70. Bevor wir uns zu etwas neuem wenden, machen wir noch an der Hand eines kundigen Führers einen kurzen Besuch in der Stadt der Toten, den Katakomben; treten wir ein in eine Grabkammer da drunten: sie ist, wenn auch nicht prächtig, so doch sinnig ausgestattet und geschmückt mit allerlei Bildwerk. Dort sehen wir Moses dem Felsen das Wasser entlocken, der geheilte Gichtbrüchige eilt mit seiner Lagerstatt davon; wir erblicken die drei babylonischen Jünglinge im Feuerofen, Susanna überfallen, verklagt und befreit, Noe in der Arche, Daniel zwischen den Löwen[2]), kurz wir begegnen hier wieder all den Szenen, nun bildlich zum Ausdruck gebracht, von denen wir auch die Gebete immer und immer haben sprechen hören. Was mögen nun diese Bilder an jenen Stätten zu bedeuten haben? Hören wir hierüber unseren Führer: ‚Wie die Grabinschriften dem Leser vielfach die Bitte um das Gebet für den Verstorbenen vor-

[1]) Dial. c. Tryph. c. 85; vgl. auch c. 30 und Apol. II c. 6. — Von einer hieher bezüglichen Beschwörungsformel weiß v. d. Goltz (das Gebet in der ältesten Christenheit S. 297) zu berichten, die uns auf einem von Reitzenstein gefundenen und von Jakoby veröffentlichten Papyrus erhalten blieb: in ihr werde Christus als Gott angerufen unter Erinnerung an die Haupttatsachen seiner Geschichte.

[2]) Wilpert, a. a. O. S. 18.

tragen, so richten auch die Grabgemälde eine ähnliche Bitte an den Besucher der Grabstätten; ja noch mehr: sie legen ihm dadurch, daß sie ihn an die wichtigsten Heilswahrheiten erinnern, gewissermaßen die Formeln des Gebetes in den Mund. Man könnte demnach, mutatis mutandis, über die mit religiösen Malereien ausgeschmückten Grabstätten etwa die Worte, die wir in der schönen, noch aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Inschrift der Agape lesen oder mit denen Abercius um die nämliche Zeit sein Epitaph beschließt, schreiben: ‚Brüder, wenn ihr hierher kommt, um zu beten, und in den gemeinsamen Gebeten den Vater und Sohn bittet, so vergesset ja nicht, der teuren Verstorbenen zu gedenken, damit der allmächtige Gott ihnen die ewige Seligkeit schenke'; und ‚Möge jeder Gleichgesinnte, der diese Bilder versteht, für die Verstorbenen beten!' ... Es enthalten so die Gemälde für den Besucher der Grabstätten eine Aufforderung und Anleitung zum Gebete für die in den Gräbern beigesetzten Verstorbenen'. So weit unser Führer[1]).

Wie nun ein solches Gebet im Munde des Besuchers sich gestalten würde, fast wie von selbst, davon gibt Wilpert im unmittelbaren Anschlusse an unser Zitat ein hübsches Beispiel. Man kann sich die Bilder aber auch auflösen, wie sie von dort nicht unwahrscheinlich ihren Ursprung haben, in die Bitten, mit welchen heute noch der Priester die scheidende Seele ihrem Schöpfer anempfiehlt: Libera Domine animam servi tui sicut liberasti Noe de diluvio Amen ... Libera Domine animam servi tui sicut liberasti Moysen de manu Pharaonis regis Aegyptiorum Amen. Libera Domine animam servi tui sicut liberasti Danielem de lacu leonum Amen. Libera Domine animam servi tui, sicut liberasti tres pueros de camino ignis ardentis et de manu regis iniqui Amen. Libera Domine animam servi tui, sicut liberasti Susannam de falso crimine Amen.

Mit andern Worten, wir finden unsere Gebetsweise mit ihren geschichtlichen Reminiszenzen und Voraussetzungen auch in den Katakomben wieder, wie wir dieselbe auch angedeutet finden in den apostolischen Konstitutionen, wo es heißt: ‚Wir glauben an eine Auferstehung und zwar auf Grund der Auferstehung des Herrn. Denn er ist es, welcher den Lazarus drei Tage nach der Bestattung zum

[1]) Wilpert a. a. O. S. 160.

Leben zurückrief, der des Jairus Töchterchen und den Sohn der Witwe von den Toten auferweckte ... Er, der Jonas nach drei Tagen lebendig und unversehrt aus dem Leibe des Meerungeheuers und die drei Jünglinge aus dem Feuerofen zu Babylon und Daniel aus dem Rachen der Löwen herausführte: Er wird auch uns dem Tode zu entreißen vermögen'[1]). Gebet und Bild, beide helfen zusammen, um unsere These auf ein neues zu erhärten: wie sehr nämlich das christliche Volk von damals an der Wahrheit seiner biblischen Geschichte festgehalten haben mußte.

71. Es sind aber diese Gebete wahrhaft der Ausfluß der inneren Gesinnungen und der Glaubensüberzeugung, von welcher damals die Herzen der Gläubigen getragen waren; auch für sie gelten die Worte oder vielmehr die Gedanken, welche Papst Cölestin I. bei einer andern Gelegenheit geäußert hat: ‚Lasset uns auch die tiefere innere Bedeutung jener priesterlichen Gebete in Erwägung ziehen, wie sie, von den Aposteln überkommen, auf der ganzen Welt und in der katholischen Kirche allüberall gehalten werden, damit wir so aus der Gewohnheit zu beten die Norm des Glaubens erschließen (**ut legem credendi lex statuat supplicandi**)'. Dies aber gilt auch in unserm Fall noch viel mehr von jenen Gebeten, auf welche sich Cölestin an der angezogenen Stelle sogleich bezieht, welche die Priester im Verein mit der ganzen Kirche (**tota secum ecclesia congemiscente**) in jenem Augenblicke verrichten, wo sie die Sache des ganzen Menschengeschlechtes vor Gottes Barmherzigkeit vertreten — von den Gebeten der öffentlichen Liturgie.

* * *

72. Hören wir gleich die, welche als die älteste gilt, die sich findet in den apostolischen Konstitutionen (VIII, 5 ff.): dort finden wir in dem Lob- und Dankgebete vor der Konsekration, der Präfatio, Gott vor Augen gestellt, zunächst das ganze Werk der Weltschöpfung und der Erschaffung des Menschen, im engen Anschluß an den Bericht der Genesis; dann heißt es weiter: ‚Du, o allmächtiger Gott, hast durch Christus, in Eden gegen den Aufgang das Paradies gepflanzt und es ausgestattet mit aller Art von eßbaren Gewächsen, dort hast du dann den Menschen wie in ein

---

[1]) L. 5 c. 7 (M. PG. 1, 843), ebenso Irenäus c. h. V, 5 (zitiert in dieser Zeitschr. 1906, S. 72); dazu Wilpert a. a. O. S. 215, bezw. S. 145.

prächtiges Heim eingeführt. Schon gleich als du ihn schufest, hast du ihm dein Gesetz tief ins Herz gegraben, damit er in sich auf eigenem Grunde die Samenkörner der Gotteserkenntnis trage; als du ihn aber einführtest in den Garten der Wonne, da überließest du ihm wohl alles zum Gebrauch, doch den Genuß eines einzigen Dinges untersagtest du ihm, die Hoffnung zu wecken auf bessere Dinge, damit, wenn er dies Gebot beobachte, den Lohn dafür erhalte in der Unsterblichkeit. Als er dann aber das Gebot vernachlässigte und auf die trügerischen Vorstellungen der Schlange und den Rat des Weibes hin kostete von der verbotenen Frucht, stießest du ihn zwar gerechterweise aus dem Paradies, in deiner Güte aber hast du den ins Verderben stürzenden nicht völlig verachtet — war er ja deiner Hände Werk —, sondern du, der ihm die Geschöpfe unterworfen hatte, ordnetest nun an, daß er unter Schweiß und Mühe sich den Lebensunterhalt gewänne . . zwar unterwarfst du ihn einem kurzen Schlummer, aber du riefst ihn unter einem Eidschwur zur Wiedererweckung, und, indem du den Spruch des Todes löstest, versprachst du ihm aus der Auferstehung Leben.

‚Und nicht bloß dies; auch aus seinen Nachkommen hast du jene, welche dir anhingen, verherrlicht, jene aber, die von dir abfielen, gestraft: das Opfer Abels, des Gerechten, hast du angenommen, die Gabe Kains, des Brudermörders, des fluchbeladenen, aber verschmäht. Weiter hast du den Seth und den Enos angenommen, und den Enoch entrückt . . . Du hast die gewaltige Flut wegen der Menge der gottlos Dahinlebenden über die Welt heraufgeführt und aus der Flut den gerechten Noe zusammen mit acht Seelen in der Arche gerettet . . . Ein schreckliches Feuer hast du gegen die fünf Städte um Sodoma entfacht und ob der Schlechtigkeit der Bewohner fruchtbares Erdreich in eine Salzwüste verwandelt, den frommen Loth aber aus dem Feuerbrand gerettet.

‚Du bist es, der den Abraham von der angestammten Gottlosigkeit errettet und zum Erben der Welt gemacht und ihm deinen Christus gezeigt hast, der den Melchisedech zum Hohepriester deines Kultes bestellt, der den Isaak zum Sohne der Verheißung, den Jakob zum Vater von 12 Söhnen gemacht und dessen Nachkommen vermehrt und in der Zahl von 75 Seelen nach Ägypten geführt hat. Du, o Herr, hast den Joseph nicht verachtet, sondern zum Lohn für seine Enthaltsamkeit ihm gegeben, über die Ägypter zu herrschen. Du, o Herr, hast um der ihren Vätern gegebenen Verheißung willen der

von den Ägyptern hart bedrängten Hebräer dich angenommen, hast sie erlöst und die Ägypter der Strafe überantwortet.

‚Als die Menschen das Naturgesetz verkehrt hatten und das Geschöpf bald dem Zufall überschrieben, bald auch über Gebühr ehrten und es dir, dem Gott des Alls, an die Seite setzten: hast du sie nicht in der Irre gelassen, sondern du bestelltest Moses, deinen heiligen Diener, und gabst durch ihn, dem natürlichen Gesetze nachzuhelfen, das geschriebene hinzu; darin zeigtest du, wie die Schöpfung dein Werk sei, und verdrängtest den Wahn von vielen Göttern. Den Aaron und seine Söhne hast du mit der Priesterwürde geschmückt; die Hebräer straftest du, wenn sie fehlten, nahmst sie wieder auf, wenn sie zu dir zurück sich wandten; die Ägypter suchtest du mit den zehn Plagen heim; das Meer zerteilend, führtest du die Israeliten hindurch, die nachdrängenden Ägypter aber vernichtetest du in der Meerestiefe; mit dem Holz versüßtest du bitteres Wasser; aus hartem Fels ließest du Wasser quellen, vom Himmel das Manna regnen; aus der Luft gabst du die Wachteln zur Speise, während der Nacht die Feuersäule als Licht und tagsüber zum Schutz gegen die Hitze die Wolkensäule.

‚Du stelltest den Jesus (Josue) als Feldherrn ein und strecktest durch ihn sieben Stämme der Chananäer zu Boden, zerrissest den Jordan, trocknetest die Flüsse Ethams aus, warfest Mauern nieder ohne Maschinen oder Beihilfe der Menschenhand. Für alles dieses Ruhm dir, Herr Allmächtiger!'

Nachdem das Volk mit eingestimmt hat in das dreimal ‚Heilig', resumiert der Priester noch einmal die eben aufgeführten Großtaten Gottes aus dem alten Testamente und knüpft daran die Geschichte des Lebens und Leidens Jesu, in deren dankbaren Erinnerung er dann die hl. Geheimnisse vollzieht.

Stark zusammengezogen findet sich dieselbe Bezugnahme auf die Geschichte des alten Testaments in der Anaphora der Markus-Liturgie[1]) und ebenso und sogar in demselben Zusammenhang in der Liturgie des hl. Basilius[2]); in allen Liturgien aber findet sich die Anspielung

[1]) F. E. Brightman, Liturgies eastern and western. Vol. I. Oxford 1896. S. 125.

[2]) Ebda S. 324: Μετὰ τούτων τῶν μακαρίων δυνάμεων, δέσποτα φιλάνθρωπε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ βοῶμεν καὶ λέγομεν· ἅγιος εἶ ὡς ἀληθῶς, καὶ πανάγιος καὶ οὐκ ἔστιν μέτρον τῆς μεγαλοπρεπείας.. πλάσας γὰρ τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ εἰκόνι τῇ σῇ

und Bezugnahme auf die Opfer und Opfernden, von welchen uns das alte Testament berichtet hatte; so z. B. in der des hl. Jakobus, wo wir lesen: ‚Nimm an aus der Hand von uns Sündern dies Rauchwerk, wie du angenommen hast die Opfergabe Abels, Noes, Aarons und Samuels und aller deiner Heiligen'[1]).

73. Es wird aber die heilige Geschichte vorab des alten Bundes nicht bloß angezogen in den Meßgebeten, die man wohl auch als Liturgie schlechthin bezeichnet, sondern auch in den übrigen Teilen des heiligen Dienstes, fast möchte man sagen, wo immer die Analogie der vorzunehmenden Verrichtung an ein Ereignis aus jenen alten Zeiten erinnerte ganz nach dem Prinzip Cyprians: ‚quotiescunque aqua sola in scripturis sanctis nominatur, baptisma praedicatur'[2]). Und über die reiche Betätigung dieser Gewohnheit in der Taufliturgie kann man sich aus Wilperts Katakombenwerk vergewissern da, wo er die verschiedensten alten Taufliturgien hiefür anruft. Daß aber diese Liturgien, wenn sie auch nicht, wie sie liegen, bis in die Zeit hinaufreichen, von welcher wir handeln, nichtsdestoweniger hierin einen alten Brauch festgehalten haben, dafür legen, um von anderen Gründen zu schweigen, die Katakomben selbst wieder ein beredtes Zeugnis ab, in welchen wir die gleichen Taufsymbole, so weit sie bei den kargen Mitteln überhaupt ausführbar waren, wiederkehren sehen[3]).

ὁ θεὸς τιμήσας αὐτὸν τέθεικας αὐτὸν ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς ἀθανασίαν ζωῆς καὶ ἀπόλαυσιν αἰωνίων ἀγαθῶν ἐν τῇ τηρήσει τῶν ἐντολῶν σου ἐπαγγειλάμενος αὐτῷ· ἀλλὰ παρακούσαντα σοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ κτίσαντος αὐτὸν καὶ τῇ ἀπάτῃ τῆς ὄφεως ὑπαχθέντα νεκρωθέντα τε αὐτὸν τοῖς οἰκείοις αὐτοῦ παραπτώμασιν ἐξώρισας αὐτὸν ἐν τῇ δικαιοκρισίᾳ σου ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου εἰς τὸν κόσμον τοῦτον καὶ ἀπέστρεψας αὐτὸν εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήφθη οἰκονομῶν αὐτῷ τὴν ἐκ παλιγγενεσίας σωτηρίαν τὴν ἐν αὐτῷ τῷ χριστῷ σου· οὐ γὰρ ἀπεστράφης τὸ πλάσμα σοῦ εἰς τέλος ... προφήτας ἐξαπέστειλας ἐποίησας δυνάμεις διὰ τῶν ἁγίων σου τῶν καθ' ἑκάστην γενεὰν καὶ γενεὰν εὐαρεστησάντων σοι κτλ; vgl. auch S. 313.

[1]) Brightman a. a. O. S. 41 und wieder S. 48 u. S. 57; die entsprechende Stelle aus der Liturgie des hl. Markus S. 129; dazu vgl. die äthiopische Messe M. PL. 138, 910 D; 916 D.

[2]) Ep. 63, 8 (M. PL. 4, 379).

[3]) Wilpert a. a. O. S. 262 — dazu die äthiop. Messe, a. a. O. S. 947 B.

In den apostolischen Konstitutionen finden wir im 5. Kap. des 8. Buches das Weihegebet für die Ordination der Bischöfe: ‚Du, Herrscher, Herr, Gott, Allmächtiger . . ., lesen wir da, der von Anfang an Priester zur Leitung deines Volkes bestellt hat, Abel vor allem, und Seth, Enos, Henoch, Noe, Melchisedech und Job; der den Abraham erwählt und die übrigen Patriarchen sowie seine treuen Diener Moses, Aaron, Eleazar und Phinees; der aus ihnen Fürsten genommen und Priester im Zelte des Zeugnisses, der den Samuel erkoren zum Priester und Propheten und sein Heiligtum nicht ohne Bedienung gelassen hat und wohlwollend zu denen sich geneigt hat, in denen er verherrlicht werden wollte: du gieße nun auch durch die Vermittlung deines Christus durch uns die Kraft deines vornehmsten Geistes (τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος) aus u. s. w.‘[1]). Desgleichen finden sich im Weihegebet der Diakonissinnen Anspielungen auf die Frauen, welche in der Geschichte des israelitischen Volkes eine Rolle gespielt haben (VIII, 20), ebenso in den Gebeten über die Lektoren und Witwen auf entsprechende geschichtliche Züge.

74. Wir haben oben (S. 254 ff.) den bedeutsamen Zusammenhang gesehen, in welchem die Katakombenbilder zu den Gebeten stehen, mit welchen der katholische Priester die sterbende Seele zum Richterstuhle Gottes begleitet. Für uns kann es hier gleichgültig sein, ob diese völlig dem Wortlaute nach schon damals die gleichen waren, wie sie jetzt nach liturgischer Vorschrift gebetet werden. Daß es solche gegeben hatte und daß sie voll von denselben Anspielungen auf die biblische Geschichte waren wie jetzt, scheint zweifellos, wenn man ein doppeltes Moment ins Auge faßt. Erstens pflegte damals schon der Priester am Lager der noch eben Verstorbenen Gebete zu verrichten, wie uns dies Tertullian bezeugt[2]); dann aber kehren die Darstellungen in geschlossener Reihe, wie stereotyp wieder; dies mußte eine feste Ursache haben; man wird sie kaum anderswo zu suchen

---

[1]) Ganz ähnlich lautet dieses Weihegebet im Testament unsers Herrn, Rahmanis Ausgabe S. 29 f. und wieder im sacramentar. Gelas. M. PL. 74, 1070.

[2]) De anima c. 51: Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse‘.

haben, als in einer fixen, liturgischen Formel, in welcher eben alle jene biblischen Ereignisse berührt waren.

Wie diese Formel aber, so lassen sich auf jene alte Zeit wohl noch andere zurückverfolgen, die jetzt in der Kirche bei liturgischen Funktionen verrichtet werden, und von welchen manche wie jene von geschichtlichen Erinnerungen voll sind[1]).

3. Origenes im Konflikt mit dem Volke.

75. So hörte denn das christliche Volk allenthalben seine Führer und Hirten von diesem Standpunkte aus predigen, so hörte und gewöhnte es sich zu beten und vor Gott sein Herz auszuschütten, selbst im feierlichsten Augenblicke des heiligen Opfers: soll man sich da wundern, wenn wir es nun von dieser Überzeugung völlig durchdrungen sehen und wenn es jedem, der an dieser Überzeugung zu rütteln versuchte, mit Mißtrauen und Unwillen entgegentrat?

Origenes selbst konnte sich dem Banne einer so reich genährten, im allgemeinen christlichen Bewußtsein erstarkten Anschauung nicht entziehen: sein οὐκ ἀπιστῶν ὁ χριστιανός, von dem wir oben neben anderm gehört (Nr. 52), hat hierin allein seine Wurzel und den tiefsten Grund. Ganz allgemein scheint er wiederum festzuhalten an der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift in seinem Matthäus-Kommentar, wo er unter anderm sagt: ‚Wissen müssen wir auch dies, daß der Glanz der Wahrheit nicht bloß an irgend einer Stelle der Schrift aufleuchtet, an einer andern aber sich nicht verteidigen läßt, nein, aus jeder Stelle der hl. Schriften, sei es nun des Gesetzes oder

[1]) Beispielshalber sei nur erinnert an die Karsamstagsliturgie, in welcher lange Stellen aus der heiligen Geschichte vorgelesen werden; das jeweilig sich daran anschließende Gebet ist fast ein lauter, ausdrücklicher Protest für die geschichtliche Wahrheit des Gelesenen; so hat die vierte Prophetie zum Gegenstand die Errettung der Israeliten aus der Verfolgung der Ägyptier, die in den Fluten des roten Meeres ihren Untergang finden; und: Deus, cujus *antiqua miracula etiam nostris saeculis coruscare sentimus* — so betet die Kirche — dum quod uni populo, *a persecutione Aegyptiaca liberando, dexterae tuae potentia contulisti*, id in salutem gentium per aquam regenerationis operaris: praesta etc.; dieselbe Beobachtung wäre zu machen in den Prophetien der Pfingstvigil, in einigen historischen Lesungen der Quatembersamstage, in den Gebeten der Wasserweihe, dem Reisegebete der Kleriker u. s. w.

der Propheten oder der Evangelien oder der Apostelschriften läßt er sich aufrecht erhalten'[1]).

Hören wir noch, was er in der zweiten Homilie zum ersten Buche der Könige ausführt. Es handelt sich dort um die Beschwörung Samuels durch die Hexe von Endor. ‚So hat also — sagt er — wenn einen solchen Mann die Hexe aus der Unterwelt heraufrufen konnte, der böse Geist Gewalt über die Seele eines Propheten? Was werden wir dazu sagen? Geschrieben steht es; ist es wahr oder ist es nicht wahr? Sagen, es sei nicht wahr: führt zum Unglauben und dürfte auf das Haupt der so Sprechenden fallen; wenn es aber wahr ist, dann schafft es uns Kopfzerbrechen und Verlegenheit'[2]). Nichtsdestoweniger hält er dann die ganze Geschichte im folgenden als vollkommen wahr aufrecht, sich stützend lediglich darauf, daß das, was in der Schrift hier erzählt wird, eine andere Interpretation nicht zulasse, so z. B., wo er gegen jene, welche die ganze Erscheinung auf den Teufel zurückführen wollten, der in der Gestalt Samuels heraufgekommen sei, hervorhebt: ‚Es sind die Worte der Schrift, und die sind nicht vom Dämon, sondern vom Urheber derselben ausgesprochen: „und es sah das Weib den Samuel"'.

Wenn Origenes dann auf der andern Seite, wie wir oben gehört, die Wahrheit der biblischen Geschichte wieder preisgibt, so ist dies schwer mit den hier ausgesprochenen Grundsätzen in Einklang zu bringen. Wie er sich selber zu rechtfertigen sucht, haben wir oben ebenfalls gesehen: er nimmt zur allegoristischen Erklärungsweise seine Zuflucht; bezeichnend diesbezüglich ist die Stelle in Gen. hom. X n. 2, wo er sagt: ‚Rebekka kam mit den Töchtern der Stadt täglich Wasser zu schöpfen aus dem Brunnen (Gen. 24, 15). Rebekka kam täglich zum Brunnen, täglich schöpfte sie Wasser und, weil sie täglich am Brunnen ihrer Beschäftigung oblag, deshalb konnte sie vom Knechte Abrahams dort getroffen und dem Isaak vermählt werden. Glaubt ihr, daß dies Fabeln [d. h. nur müßige Erzählungen] seien, und daß der hl. Geist uns Geschichten erzähle in der Schrift? Nein, Erziehung der Seelen haben wir hier, und geistliche Lehre, die dich anweist und unterrichtet täglich zum Brunnen der Schrift herbeizukommen, zu den

[1]) Comment. in Matth. ser. n. 47 (M. PG. 13, 1668).
[2]) M. PG. 12, 1015 A.

Wassern des hl. Geistes, und dein Gefäß voll gefüllt nach Hause zu tragen'[1]).

76. Konnte sich nun auch Origenes hiebei beruhigen, das christliche Volk brachte er damit nicht zur Ruhe. Der erste, der ihm hierin entgegentrat, war sein Vater Leonidas, wie uns Eusebius in seiner Kirchengeschichte (VI, 1) erzählt. Noch ganz jung nämlich, gab der Alexandriner sich viel mit der hl. Schrift und ihrem Studium ab; schon damals gab er sich mit dem Wortlaute und dem buchstäblichen Sinne nicht zufrieden, sondern suchte tiefer einzudringen und ein höheres Verständnis zu gewinnen; so ließ er denn dem Vater keine Ruhe mit der Frage, welches denn die Meinung und der Sinn der inspirierten Schrift sei. Dieser aber schalt ihn und ermahnte ihn, nicht über sein Alter hinauszutrachten noch über den offenbaren Sinn der Schrift hinweg Untersuchungen anzustellen.

Diese Mahnung schlug er jedoch bald in den Wind; aber er entfesselte dadurch einen ganz anderen Sturm gegen sich, einen Widerspruch des christlichen Volkes, von welchem er selbst oft genug in seinen Reden Zeuge ist; so z. B. hom. XIII in Gen. c. 3, wo er sich über den Widerspruch seiner Gegner bitter beklagt: ‚Wenn ich nun anfange — so sagt er — auch meinerseits die Aussprüche der Alten zu durchforschen und einen geistlichen Sinn in ihnen zu suchen, wenn ich mich bemühe, den Schleier des Gesetzes hinwegzuziehen und zu zeigen, daß das, was geschrieben steht, allegorisch zu verstehen sei, grabe ich zwar Brunnen, aber gleich werden auch die Freunde des Buchstabens verleumderisch mir nachstellen, mir beständige Anfeindungen und Verfolgungen bereiten, indem sie aussagen, daß die Wahrheit nicht bestehen könne, außer nur auf der Erde. Wir aber, die Kinder Isaaks, wollen die Brunnquellen lebendigen Wassers lieben, von den streitsüchtigen Verleumdern uns zurückziehen und sie auf der Erde lassen, die sie lieben'. Es ist nicht die allegorische Erklärungsweise als solche, welche in diesen Worten als Angriffspunkt der Gegner des Origenes erscheint — diese konnte bei der Geistesrichtung jenes Zeitalters nichts auffallendes in sich haben — sondern jene

[1]) Haec fabulas putatis esse, et historias narrare in Scripturis Spiritum Sanctum? Animarum est ista eruditio et spiritalis doctrina, quae te instituit et docet quotidie venire ad puteos Scripturarum etc. in Gen. hom. X. n. 2 (M. PG. 12, 216); ebenso in Gen. hom. VII, 1 (M. PG. 12, 198).



unserem Alexandriner eigene Allegorisierung, welche auch außer der Erde, d. h. ohne den Buchstabensinn zu berücksichtigen ihre Bahnen sucht — **veritatem negantes stare posse nisi super terram.**

Noch bitterer beklagt er sich in der ersten Homilie über das Buch Levitikus; zugleich gibt er aber auch zu verstehen, in welche Notlage er schon gekommen. ‚Wenn ich nun — so lauten seine Worte — wie gewisse Leute auch aus den unsrigen meinen, dem einfachen Verstand (**intellectum simplicem**) folgen und ohne jede Verkehrung des Wortes — das ist es, womit sie uns zum Gespötte haben — und Umnebelung durch Allegorie das Wort des Gesetzgebers auffassen müßte, so sehe ich mich, als Diener der Kirche unter dem Glauben Christi lebend, genötigt, Kälber und Lämmer zu opfern und Mehl mit Weihrauch und Öl nach Vorschrift des göttlichen Gebotes darzubringen. Soweit kommen sie (**hoc enim agunt**), die uns zwingen der Geschichte zu dienen und den Buchstaben des Gesetzes festzuhalten. Aber es ist an der Zeit, den ungerechten Ältesten mit den Worten der hl. Susanna entgegenzutreten . . .: „von allen Seiten bin ich bedrängt“. Denn wenn ich euch recht gebe und dem Buchstaben des Gesetzes nachlaufe: „wartet der Tod auf mich“; gebe ich aber nicht nach, „so werde ich euren Händen nicht entkommen. Doch ist es besser, schuldlos euch in die Hände zu fallen, als im Angesichte des Herrn zu sündigen“‘.

77. Origenes unterließ es nicht, seine Meinung auch durch Gründe, die für ihn viel bedeuteten, zu stützen; an der eben zitierten Stelle schließt er, daß das alte Gesetz auch im neuen Bunde noch Geltung haben müsse, wollte man alles dem Buchstaben nach auffassen. Wie falsch dieser Schluß ist, sieht jeder leicht ein.

Einen andern Grund zugleich getränkt mit bitterem Sarkasmus bringt er in der siebenten Homilie über die Genesis n. 3 gegen Ende: ‚Was liegt darin für eine Erbauung für uns, wenn wir lesen, wie Abraham ein so großer Patriarch nicht bloß den König Abimelech angelogen, sondern auch die Schamhaftigkeit seines Weibes aufs Spiel gesetzt habe? Was wird uns das Weib des großen Patriarchen erbauen, wenn man dafür halten muß, daß sie sich im Einverständnis mit ihrem Eheherrn der Befleckung ausgesetzt hat? So etwas mögen die Juden glauben, und die da wie sie Freunde des Buchstabens sind, nicht des Geistes‘. Es ist hier das Unschickliche, was ihm im Wortsinne zu liegen schien, das ihn demselben abspenstig machte; wieder ein andersmal hielt er dafür, daß der Buchstabe etwas Gottes

weniger würdiges insinuiere, wovon wir oben (S. 236) einiges gehört; manchmal endlich führt er als Grund an, daß das Erzählte schlechthin unmöglich sei.

Aber all seine Gründe vermochten seiner Richtung keine Geltung zu verschaffen beim Gros des christlichen Volkes; seine Lehre blieb unverstanden, ja ein Ärgernis für die einfältigen, wie er sich selber ausdrückt noch in seinen Büchern gegen Celsus[1]), freilich aber auch schon mit einer gewissen Bescheidenheit, die uns mahnt, daß er durch die schlimmen Erfahrungen, die er gemacht, in etwas zurückgehalten wurde. Er bezeichnet hier als die Einfältigeren (ἁπλούστεροι) diejenigen, bei welchen er Anstoß erregt habe, wie er es auch sonst gerne den Seelen, die im Kindeszustand sich befinden[2]), oder dem schlichten Haufen-Christen[3]) überläßt, sich am körperlichen Sinne der Schrift zu erbauen. Er sollte es aber bald gewahr werden, daß es nicht bloß sie, die einfältigen, der große Haufen war, der sich an seinen Grundsätzen ärgerte, sondern auch jene, welche wie er gelehrt, und mehr als er zur Hut der Herde Christi berufen waren.

[1]) C. Cels. l. I c. 48 (M. PG. 11, 750 A).
[2]) De Princ. IV, 11 f. (M. PG. 11, 365 f.).
[3]) C. Cels. IV, 49 (M. PG. 11, 1107 B).

Die verschiedenen Formen des Monophysitismus

in theologischer Beleuchtung.

Von Dr. **Franz Schmid.**

---

1. Der Monophysitismus ist, wie jeder Theologe weiß, eine Ketzerei, die an Vielgestaltigkeit und Zähigkeit die meisten Irrlehren übertrifft. Die Kirchen- und Dogmenhistoriker haben viele Mühe aufgeboten, um sowohl die äußeren Schicksale als auch die inneren Wandlungen und Spaltungen dieser Denkrichtung Schritt für Schritt genau zu verzeichnen. — Soviel wir sehen, war man bisher nicht in gleichem Maße bemüht, die verschiedenen Ausgestaltungen dieser veränderlichen Irrlehre systematisch zu ordnen und im einzelnen des nähern zu würdigen. Am meisten bietet in dieser Hinsicht unseres Wissens **Petavius**; aber auch seine Ausführungen lassen unter dieser Rücksicht manches zu wünschen übrig. Dies hat uns veranlaßt, mit einem einschlägigen Versuche hervorzutreten. — Um der ganzen Arbeit eine gediegene und zugleich recht bequeme Unterlage zu geben, folgen wir der Hauptsache nach dem Artikel über den Monophysitismus im katholischen Kirchenlexikon aus der Feder des hochgefeierten Hefele.

2. Jene Lehranschauung, die jetzt allgemein als Monophysitismus bezeichnet wird, machte sich bekanntlich zuerst bei dem Archimandriten Eutyches bemerkbar. Hefele[1] sagt: ‚Die erste Klage über ihn (Eutyches) ging vom Bischof Domnus von Antiochien aus, dahin lautend, er erneuere die Ketzerei des Apollinaris von Laodicea, lehre

[1]) Kirchenlexikon 2. Aufl. VIII. Sp. 1782.

eine Natur in Christus und behaupte, die Gottheit habe gelitten. Diese Anklage scheint jedoch keine Folge gehabt zu haben‘. Darauf geschieht der Synode von Konstantinopel vom Jahre 448 Erwähnung mit dem Bemerken: ‚Hier sprach er seinen Hauptsatz aus, daß unser Herr zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sei, nach derselben aber nur eine Natur habe. Wie es scheint, wollte er mit diesen konfusen Worten sagen: in Gedanken könne man allerdings zwei Naturen in Christus unterscheiden, aber sobald sich Gottheit und Menschheit in ihm verbanden (und das geschah ja schon im Augenblicke seiner Empfängnis, also schon im ersten Augenblicke seines Seins als Gottmensch), sei nur mehr Eine Natur vorhanden gewesen‘. Soweit Hefele. — Zobl schreibt über Eutyches: ‚Aus der Glaubenslehre, daß Christus Eine und zwar eine göttliche Person sei, zog er die falsche Forderung, daß die menschliche Natur nicht in ihrer Integrität in ihm fortbestehe, sondern durch die Vereinigung mit der göttlichen von dieser absorbiert und wesenhaft vergöttlicht worden sei‘[1]). Und etwas später[2]): ‚Gegen diese Häresie (des Apollinaris, daß der Sohn Gottes nicht die vollkommene menschliche Natur angenommen habe, sondern den inneren oder den äußeren Menschen vom Himmel gebracht habe) verwahrten sie (die Eutychianer oder Monophysiten) sich durch die Erklärung, daß sie in Christus zwei vollkommene Naturen bekennen vor der Menschwerdung. An und für sich ist dieser Satz sinnlos, wenn man nicht eine Präexistenz der Menschheit Christi lehrt oder nur von der menschlichen Natur Christi ihrer Idee nach redet, was bei den Monophysiten nicht der Fall war‘.

3. Hefele kommt sodann auf den Kirchenrat von Chalcedon zu sprechen und sagt im Anschluß an den einschlägigen Bericht: ‚Von ihm (d. i. dem alexandrinischen Mönche Theodosius) verleitet, wollten fast alle der mehr als 10.000 palästinischen Mönche zwar die Lehre des Eutyches, daß die menschliche Natur von der göttlichen gleichsam absorbiert worden sei, verdammen, aber auch den Dyophysitismus der chalcedonensischen Synode nicht annehmen, weil das Bekenntnis zweier Naturen durch Konsequenz auch zum Bekenntnis zweier Personen, also zum Nestorianismus führen müsse. Sie beharrten darum fest auf der Behauptung bloß Einer Natur, ohne über die Art und Weise, wie Gottheit und Menschheit Eine Natur sein könne, sich irgend zu

[1]) Dogmengeschichte S. 198.
[2]) A. a. O. S. 201.

erklären. Diese neue **Richtung**, die einerseits den Eutychianismus, andererseits aber auch die chalcedonensische Synode verwarf, heißt **die monophysitische in specie**, zum Unterschiede zur eutychianischen'[1]).

4. Einem Forscher, der an spekulatives Denken gewöhnt ist, drängen sich hier verschiedene Erwägungen auf. — Die erste von ihnen betrifft das Wort des Eutyches: ‚**vor der Vereinigung haben wir zwei Naturen**'. Daß Eutyches bei Christus die Vereinigung der zwei Naturen, wovon er im Einklang mit den Orthodoxen zu reden beliebte, geradeso wie die Orthodoxen schon im allerersten Augenblicke des Vorhandenseins beider Naturen und insbesondere schon im allerersten Augenblicke des Daseins der menschlichen Natur des Welterlösers vollzogen werden ließ, ist nicht erwiesen. Die von ihm selbst und von seinen Anhängern beigebrachten Vergleiche von einem Tropfen Honig, den man ins Wasser träufelt, oder von einem Stücklein Wachs, das ins Feuer kommt, legen das Gegenteil nahe[2]). Man braucht indessen dabei nicht notwendig, etwa im Sinne des Apollinarismus oder der Origenisten, an eine anfangslose oder wenigstens länger dauernde Präexistenz der menschlichen Natur Christi oder des einen oder anderen Teiles derselben zu denken; Eutyches und seine Anhänger konnten vielmehr zur Aufrechthaltung ihrer Auffassungs- und Redeweise mit einer verschwindend kurzen Präexistenz der vorgeblich durch die wunderbare Vereinigung in die Gottheit aufgegangenen Menschennatur sich zufrieden geben. Man wird somit — dies ist das Schlußergebnis gegenwärtiger Erwägung — den einschlägigen Lehrpunkt des Eutyches und seiner Anhänger als in sich unrichtig d. h. als der Wirklichkeit und den Offenbarungsquellen widersprechend bezeichnen müssen; denselben als unverständlich oder als sinnlos und konfus auszugeben, ist man unseres Erachtens nicht berechtigt.

---

[1]) Kirchenlex. a. a. O. Sp. 1785.

[2]) Vgl. Petavius, De Incarn. l. 1. c. 14. — Petavius sagt über die Lehranschauung des Eutyches, unter Beibringung entsprechender Belegstellen, folgendes. Tria sunt flagitia eutychianae haeresis. Primum, quod carnem Christi ex Virgine negabat assumptam ... Secundum caput erroris fuit, quod ante unitionem naturas fuisse duas asserebat Eutyches ... Tertium eutychianae perfidiae caput fuit et quidem praecipuum ac velut χαρακτηριστικόν haeresis illius, quod unam tantum agnoscebat in Christo naturam post unionem (l. c. n. 3. 4. 6.).

5. Die eigentliche und bleibende Bekenntnisformel des Monophysitismus lautet: In Christus ist und bleibt infolge der Vereinigung bloß eine Natur; oder im Gottmenschen liegt zwar eine Vereinigung aus zwei Naturen, nicht aber eine Vereinigung in zwei Naturen oder eine Person mit zwei Naturen vor[1]). Diese Bekenntnisformel läßt bei ruhiger Überlegung, wie schon in der Glaubensdefinition von Chalcedon angedeutet ist, eine mehrfache Auffassung zu. Alle Auffassungen, die hier in Betracht kommen können, möglichst vollständig und in übersichtlicher Anordnung vorzuführen, erachten wir als die Hauptaufgabe der unternommenen Arbeit. Zugleich bildet dieser Punkt gleichsam die Grundlage für alle weiteren Punkte, die zur Sprache kommen sollen.

6. Die erste Form des Monophysitismus lehrt: Das Geheimnis der Menschwerdung liegt darin, daß die zuvor existierende oder wenigstens ideal vorausgesetzte menschliche Natur Christi von der Gottheit vollständig absorbiert oder — was das gleiche ist — vollständig in die göttliche Natur des Logos umgewandelt wurde[2]). — Nach einer zweiten, der soeben vorgeführten ganz entgegengesetzten Anschauung wäre bei der Menschwerdung die Gottheit oder näherhin die Natur der zweiten göttlichen Person vollständig in eine bestimmte Menschennatur und näherhin in die Menschennatur des Welterlösers umgewandelt worden. — Diese zwei Auffassungen finden wir in dem bekannten Wörtlein ‚ἀτρέπτως' der Lehrentscheidung des vierten allgemeinen Konzils einerseits klar angedeutet und andererseits entschieden verurteilt. — Zur Veranschaulichung dieser Auffassung, und teilweise wohl auch zur Begründung derselben bediente

[1]) Lateinisch kann diese Formel lauten: In Christo est una tantum natura; confitemur unum Christum ex duabus naturis sed non in duabus naturis.

[2]) Gutberlet sagt als Fortsetzer von Heinrichs dogmatischer Theologie (VII. S. 561): ‚Die menschliche Natur wird von der göttlichen absorbiert, kann einen doppelten Sinn haben; es kann heißen: sie hört auf, gegenüber der göttlichen zu existieren, oder sie wird so umgewandelt, daß sie selbst göttlich wird'. Wir finden zwischen diesen zwei Auffassungen keinen tiefgehenden Unterschied. Wird ein Tropfen Wein, der ins Wasser fällt, im Wassereimer wirklich allen Ernstes in Wasser verwandelt, so haben wir nach geschehener Umwandlung allerdings einen Tropfen Wasser mehr; aber das Wasser als Wasser ist gründlich verschwunden.

man sich gerne der schon oben angeführten Vergleiche. Ein Tropfen Wasser, in ein Faß starken Weines geworfen, geht vollkommen in Wein auf und wird nach allgemeiner Auffassung vollständig zu Wein. Ein Stücklein Wachs oder ein Tropfen Öl verflüchtigen sich im Feuer gänzlich. Geradeso soll die menschliche Natur bei ihrer Aufnahme in die Person des ewigen Wortes ganz in die Gottheit aufgegangen sein. — Die Natur bietet eine andere Erscheinung. Wein schlägt unter gewissen Umständen in Essig um und sobald dieser Umschlag erfolgt ist, hat man anstatt des Weines nur mehr Essig. Desgleichen soll bei der Menschwerdung die zweite Person der Gottheit wahrhaft und allseitig in die Menschheit Christi verwandelt worden sein. — Als Nachtrag erwähnen wir auch noch die Monotheleten, die mit Recht als verkappte Monophysiten gelten oder mit denselben wenigstens innig verwandt sind. Nach ihnen soll das menschliche Wirken Christi oder wenigstens dessen menschlicher Wille und menschliches Wollen vollständig in das göttliche Wollen und Wirken des Logos aufgegangen sein.

7. Man wird fragen: Wie konnte von den Vertretern solcher Anschauungen Christus noch als ‚Gottmensch‘ bezeichnet werden? — Darauf können wir zunächst antworten: Strenge Konsequenz sucht man beim Irrtum und bei den Ketzereien in der Regel vergeblich. Bei Ketzern muß man vielmehr schon in vorneherein irgendwie auf Ungereimtheiten und auf Widersprüche gefaßt sein. Wir setzen bei: Die Benennungen ‚Gottmensch‘ und ‚gottmenschlich‘ können von den Monophysiten aller Richtungen auf Grund des eigenartigen Ursprungs, den sie der vorgeblich Einen Natur Christi zuschreiben, mit einem gewissen Scheine von Wahrheit beibehalten und gerechtfertigt werden. Wer weiß nicht, daß man mitunter von Regenwasser im Unterschiede zum Quellwasser oder von Meersalz im Unterschiede zum Bergsalz redet? Solche Benennungen sind nicht von der inneren Natur der Dinge noch von inneren Eigenschaften derselben, sondern bloß von ihrem Ursprung hergenommen. Wäre die darwinistische Anschauung über den Ursprung des Menschen richtig, so hätte man den ersten Menschen nicht unpassend ‚Affen-Menschen‘ nennen können. Dazu kommen weitere Erwägungen. Eutyches und seine näheren oder ferneren Anhänger wollten von Christus, trotzdem daß er nach ihrem Dafürhalten in Wirklichkeit d. h. innerlich und wesentlich nur Gott ist und immer nur Gott gewesen, doch nicht leugnen, daß derselbe wenigstens scheinbar auch Mensch ist und namentlich während der

Zeit seines irdischen Wandels menschliche Eigenschaften, wie menschliche Gestalt, menschliches Wirken und Leiden, wie Essen und Trinken, Geburt und Tod u. dgl., nach außen zeigte. Desgleichen konnten jene Anhänger des Monophysitismus, welche der entgegengesetzten Anschauung huldigend dem Welterlöser einzig die menschliche Natur zugesprochen wissen wollten, nicht umhin, bei Christus vom Anfange an, wenigstens vorübergehend oder wie zum Scheine, übermenschliche und somit göttliche Vorkommnisse und Eigenschaften, wie das Meerwandeln und verschiedene Wunderkräfte anzuerkennen. Dies alles bildet für unsere menschliche Sprache und für das menschliche Denken, die sich so sehr an den Schein und an die Außenseite der Dinge anlehnen, Grund genug, um von einem ‚Gottmenschen‘ zu reden. — Schließlich sei bemerkt, daß die letztberührten Punkte schon zu gemilderten Formen des Monophysitismus überleiten.

8. Frägt man insbesondere nach Vertretern der bisher vorgeführten Formen des Monophysitismus, so kann es kaum zweifelhaft bleiben, daß Eutyches, der eigentliche Vater dieser ganzen Irrlehre, die erstbezeichnete Lehrform vertreten hat. Die Vergleiche von dem Meere, das kleine Quantitäten fremdartiger Flüssigkeiten aufsaugt, oder vom Wachs und Öl in der Feuerflamme, bei denen das Feuer und das Meer offenbar die Gottheit vergegenwärtigen, stammen allem Anscheine nach von Eutyches selbst. Theodoret, ein Zeitgenosse des vorgenannten Archimandriten, läßt in seinem bekannten Dialoge ‚Der Bettler oder Vielgestaltige‘ den Verteidiger der katholischen Lehre die Frage stellen: ‚In welchem Sinne redest du infolge der Vereinigung von einer Natur? Ist aus zwei Naturen eine geworden, oder ist die eine davon geblieben, die andere hingegen aufgehoben worden?‘ Der Vertreter des monophysitischen Irrtums antwortet: ‚Ich behaupte, die Gottheit sei geblieben, die Menschheit hingegen von dieser absorbiert worden‘[1]. Vigilius von Tapsus sagt: ‚Nestorius wollte die Lehre von zwei Naturen festhalten und kam so auf den Gedanken von zwei Personen; Eutyches nahm in Rücksicht

[1]) Vgl. Petavius l. c. n. 7, wo man den griechischen Text der Stelle nachlesen mag. — Wenn Natal. Alexander (Historia eccl. saecul. V. dist. 10) die hier beregte Frage unentschieden läßt, so ist zu bedenken, daß dieser Forscher den Monophysitismus in seinem ganzen Verlauf, und nicht Eutyches für sich genommen oder die ersten Anfänge des Irrtums im Auge hat.

auf die eine Person auch nur eine Natur an und wagte deshalb die menschliche Natur zu leugnen"[1]). Das fünfte allgemeine Konzil verwirft neben anderem eine Anbetung Christi, die auf die Leugnung der menschlichen Natur des Erlösers gegründet wäre[2]).

9. Stellt man die weitere Frage, auf welchem Wege etwa Eutyches auf eine so sonderbare Anschauung gekommen sei, so glauben wir — den Mangel an der so nötigen Unterscheidung zwischen Person und Natur vorausgesetzt — zunächst auf die ausgesprochene Gegnerschaft des Eutyches gegenüber dem Nestorius, der in Christus einen bloßen Menschen sah, hinweisen zu dürfen. Dazu kommen Aussprüche mehrerer von Eutyches hochgeschätzter Lehrer, die von einer Vergöttlichung der Menschheit Christi reden; sowie gewisse übermenschliche und gleichsam göttliche Eigenschaften und Erscheinungen, die nach dem Zeugnisse der Evangelisten bei gewissen Gelegenheiten, wie bei der Verklärung auf dem Berge und beim Meerwandeln, an der Menschheit und näherhin am Leibe des Erlösers sich zeigten und unschwer als wie im Schlummer immer fortbestehend gedacht werden konnten. — Daß die angedeuteten Beweisgründe unstichhaltig sind, sowie daß diese ganze Anschauung nicht bloß als dem Zeugnisse der Offenbarung widersprechend, sondern auch als ganz ungereimt oder logisch unvollziehbar gelten muß, ist dem ruhigen Forscher von selbst klar.

10. Schwerer hält es, für die zweite Form des Monophysitismus, der zufolge die Gottheit in die Menschheit verwandelt worden wäre, bestimmte Vertreter namhaft zu machen[3]). Jedenfalls ist es unzweifel-

[1]) Contra Eutychen l. 2. n. 5. Nestorius duas inducendo naturas, duas putavit esse personas ... Eutyches respiciens unam personam, unam censuit esse naturam et ob hoc humanam ausus est negare (vgl. Petav. l. c. n. 5.).

[2]) Der betreffende Kanon lautet: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur semotim Deo Verbo et semotim homini; aut si quis ad peremtum carnis (ἐπὶ ἀναιρέσει τῆς σαρκός) aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium partentose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ejus carne adorat, juxta quod sanctae Dei Ecclesiae ab initio traditum est: talis anathema sit (Denzinger-Stahl, Enchiridion n. 180).

[3]) Leo der Große scheint diese Anschauung auch dem Eutyches beizulegen, wenn er im Hinblick auf den Irrtum des Eutyches schreibt: Tam-

haft, daß solche Anschauungen in den Köpfen späterer Monophysiten vielfach sich einnisteten. Als Beweis dient das sog. **Symbolum Athanasianum.** Dasselbe verwirft ausdrücklich die Erklärung der Menschwerdung auf Grund ‚der Verwandlung der Gottheit in die Menschheit oder in das Fleisch'[1]). Unzweifelhaft hatte der Verfasser dieses berühmten Glaubensbekenntnisses den von ihm verworfenen Irrtum irgendwie in der von ihm selbst bezeichneten Form unmittelbar vor sich. Das fünfte allgemeine Konzil stellt die zwei Formen, nämlich die Lehre von der Verwandlung der Gottheit in die Menschheit und die Lehre von der Verwandlung der Menschheit in die Gottheit unmittelbar nebeneinander[2]). Auch im 11. Konzil von Toledo findet die monophysitische Ketzerei gerade in diesem Sinne Berücksichtigung[3]). Desgleichen bei Papst Agatho in seinem Schreiben an das 6. Allgemeine Konzil[4]) und in diesem Konzil selbst[5]). — Ob auch jene protestantischen Theologen, die man Kenotiker nennt, hieher zu rechnen seien, mögen andere entscheiden[6]).

11. Als Grundlage oder Veranlassung zu dieser Lehranschauung mag — neben dem Mangel der nötigen Unterscheidung zwischen Person und Natur — ein zweifaches Schriftwort gedient haben; nämlich das bekannte ‚**Verbum caro factum est**'[7]) und das ebenso

---

quam Verbi Deitas ipsa se in carnem animamque converterit et concipi ac nasci crucifigi ac mori divinae tantum essentiae fuerit (Epistola ad Augustum, bei Stentrup, Praelectiones de Verbo incarnato p. 758).

[1]) Das Symbolum sagt. unus est Christus; unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.

[2]) Im siebenten Kanon finden sich folgende Worte: Ineffabilis unio facta est neque Verbo in naturam carnis transfigurato, neque carne ad Verbi naturam translata (οὔτε τοῦ Λόγου εἰς τὴν τῆς σαρκὸς μεταποιηθέντος φύσιν, οὔτε τῆς σαρκὸς πρὸς τὴν τοῦ Λόγου φύσιν, μεταχωρησάσης (Denzinger-Stahl n. 178 vgl. n. 175. 179. 180).

[3]) Neque tamen Verbum ipsum ita in carne conversum atque mutatum est, ut desineret Deus esse, qui homo esse voluisset (Denzinger-Stahl n. 230). — Die neuesten Untersuchungen Künstles (Antipriscilliana) über das Alter und den Ursprung dieser Glaubensregel haben für unsere Zwecke keine besondere Bedeutung.

[4]) Denzinger-Stahl n. 235.

[5]) Denzinger-Stahl n. 238.

[6]) Vgl. Kirchenlexikon XII. Sp. 178 unter dem Titel: Ubiquitätslehre.

[7]) Johan. 1, 14.

geläufige ‚**Qui cum in forma Dei esset . . . semetipsum exinanivit**[1])'. Dazu kommt die den Alten geläufige Bezeichnung σάρκωσις mit Rücksicht auf die Menschwerdung des ewigen Wortes. — Auch hier sagen wir zum Schlusse: Daß diese Beweisgründe nicht stichhaltig sind, sowie daß diese ganze Lehranschauung nicht bloß den Offenbarungen widerspricht, sondern auch ganz ungereimt und logisch unvollziehbar erscheint, ist von selbst klar.

12. Eine dritte Lehranschauung, oder besser gesagt, eine neue Gruppe von monophysitischen Auffassungen findet sich in dem Wörtlein ‚**inconfuse**' — ‚ἀσυγχύτως' des Konzils von Chalcedon angedeutet. Dieses Wörtlein wendet sich gegen jede, wie immer geartete Vermischung der in Frage stehenden Naturen. — Vermischungen treten in der Natur, wie jedermann leicht beobachten kann, in verschiedenen Formen und verschiedener Stärke auf. Sehen wir von rein äußerlichen und mehr scheinbaren Vermischungen, z. B. von Mohnkörnern mit Bachsand, ab, so begegnen uns zunächst Mischungen von verschiedenartigen Flüssigkeiten, wie von Wasser und Wein oder von Milch und Wasser in annähernd gleicher Menge. Ein solches Gemisch ist weder einfachhin Wasser noch einfachhin Wein, sondern eben ein eigenartiges und unentwirrbares Gemisch. Dasselbe zeigt indessen noch ziemlich deutlich, wenn auch in abgeschwächter Stärke die Eigenschaften, z. B. Geschmack und Farbe, der ursprünglichen Bestandteile. Eine gründlichere Umwandlung der Urbestandteile zeigt sich bei den Legierungen gewisser Metalle, wie beispielsweise beim Messing. Am tiefgehendsten ist die fragliche Veränderung in Fällen, wo nach der Sprache der modernen Physik formell-chemische Verbindungen vorliegen. Wer vermöchte beispielsweise im ‚Wasser' die Eigenschaften der zwei Gase ‚Wasserstoff' und ‚Sauerstoff' oder im ‚Grünspan' die Eigenschaften des ‚Kupfers' und des ‚Sauerstoffes' wieder zu erkennen?

13. Man kann unbedenklich sagen: Die meisten Monophysiten, die der Hauptsache nach oder in der Redeweise dem Eutyches gefolgt sind, oder wenigstens recht viele von ihnen haben die Vereinigung der beiden Naturen in Christus nach dem Vorbilde solcher Mischungen aufgefaßt. Wir verweisen insbesondere auf den 9. Kanon der lateranensischen Synode unter Martin I., der sich einzig und ganz offen

---

[1]) Philip. 1, 6. 7.

gegen diese Lehrform richtet[1]). Daß manche von den oben[2]) angezogenen Glaubensdekreten neben anderen Ausgestaltungen des Monophysitismus auch diese im Auge haben, liegt am Tage.

14. Mehr im einzelnen sagen wir: Die allermildeste und zugleich die verfänglichste Form nimmt diese Anschauung an, wenn man die Verbindung von Gottheit und Menschheit in Christus nach dem Muster der Verbindung von Leib und Seele im Menschen zu erklären versucht. Die Seele behält im Menschen trotz ihrer innigen Vereinigung mit dem Leibe ihre geistige Natur, ihre geistigen Eigenschaften, Kräfte und Tätigkeiten bei. Gleiches gilt vom Leibe. Trotz der Vereinigung mit der Seele bleibt er ein körperliches Wesen, mit körperlichen Eigenschaften, als da sind Gestalt, Farbe, Schwere, Trägheit. Demungeachtet bilden Leib und Seele nach der Lehre der richtigen Philosophie eine einzige und einheitliche Natur — die Menschennatur — mit ganz eigenartigen Eigenschaften und Tätigkeiten. Wie man gemeinhin annimmt und die Erfahrung zeigt, wird die Seele durch die Verbindung mit der Leiblichkeit einigermaßen von ihrer Höhe herabgedrückt und in ihrer Unabhängigkeit und freien Tätigkeit gehemmt. Daher heißt es im Buche der Weisheit: Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam[3]). Der Leib hingegen findet durch die Vereinigung mit der Seele eine eigenartige Veredlung; er wird lebendig und für das Sinnenleben empfänglich. So weist der Mensch eine dreifache Tätigkeit auf, nämlich eine rein körperliche, wie den körperlichen Widerstand und die Wirkungen der Schwerkraft; eine rein geistige Tätigkeit, wie das Denken und Lieben, insbesondere im Zustande der Verzückung oder der jenseitigen Beseligung; endlich gemischte Tätigkeiten in großer Mannigfaltigkeit, wie Schlafen, Sehen, Hören, die Phantasietätigkeit und das gewöhnliche, auf die Phantasietätigkeit gestützte Denken.

15. Hier ist es unserem Zwecke förderlich, eine längere Stelle Scheebens über den Monophysitismus einzuschalten.

„Die Form, in welcher man die Einigung zu Einer Wesenheit und Natur in Christus vorstellte, ist im allgemeinen eine zweifache, je nachdem

[1]) Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem naturales proprietates Deitatis ejus (i. e. Christi) et humanitatis indiminute in eo et sine deminoratione salvatas, condemnatus sit (Denzinger-Stahl n. 210).

[2]) N. 10.

[3]) Sap. 9, 15.

man den für dieselbe in den natürlichen substanziellen Einigungen aufzustellenden Maßstab auf einem tieferen oder höheren Gebiete suchte. Die erstere gröbere und in höherem Grade materialistische Form war die ursprüngliche, welche auch in den kirchlichen Entscheidungen zunächst berücksichtigt wurde; die zweite freiere und weniger materialistische hat sich erst später entwickelt, indem man die Natureinheit in Christus den bereits gefällten kirchlichen Entscheidungen zu akkommodieren suchte. — Die erste Form bestimmte die Einheit der Substanzen in Christus vollständig nach Maßgabe der Einigung zweier materieller Substanzen oder substanzieller Elemente vermittelst der chemischen Mischung, in welcher die Elemente ihre spezifische Wesensform ganz oder teilweise verlieren. Wie aber diese in einer doppelten Gestalt auftritt, also dachte man sich auch die Mischung Christi bald in der einen, bald in der andern Gestalt. Die erste Gestalt ist die Mischung eines an Quantität und Qualität geringeren Elementes mit einem mächtigeren, worin das erstere vom letzteren so absorbiert wird oder in demselben so aufgeht, daß es dessen Wesensform annehmend die seinige verliert und so seiner Wesenheit nach in dasselbe verwandelt wird; sie heißt vorzüglich τροπή = conversio ... Die zweite Gestalt ist die Mischung zweier sich in der Vereinigung wechselseitig beeinflussenden und bestimmenden Substanzen, worin eine jede von ihrer eigenen Wesensform an die andere abgibt, aber auch hinwiederum von dieser empfängt, so daß aus beiden Substanzen eine dritte, mit einer, zugleich die Eigentümlichkeiten der beiden Wesensformen repräsentierenden Mischform hervorgeht — wechselseitige Vermischung, sie heißt vorzüglich σύγχυσις — confusio ... Beide Gestalten schließen eine Aufhebung, ἀναφανισμός, ἀναίρεσις, consumptio, ademptio der Wesenheit und Natur der gemischten Substanzen ein, die erstere die vollständige Aufhebung (ἀναίρεσις) der Wesenheit der verwandelten Substanz, die zweite eine Verwischung (ἀφανισμός im weiteren Sinne) der Wesenheit beider[1]) ... Die zweite feinere Form des Monophysitismus hat sich nach Erlaß des Henotikon ... ausgebildet .. Sie bestimmte die substanzielle Einheit in Christus im Sinne derjenigen Natureinheit, wie sie beim Menschen in der Vereinigung von Leib und Seele stattfindet, also im Sinne der zusammengesetzten Natur, in welcher die beiden Teile ihre Wesenheit behalten, aber ihre wesentliche Beschaffenheit beiderseits modifizieren. Obgleich man diese Form gewählt hatte, um die in der ersten Form ausgesprochene Wandlung und Vermischung aus-

[1]) Nebenher bemerkt Scheeben: ‚Eutychus selbst nahm die Mischung in Christus im Sinne der ersten Gestalt, aber so, daß er bald (in seiner Mißdeutung des Verbum caro factum est) die Gottheit in die Menschheit, bald (in seinem Vergleiche, daß die Menschheit wie Öl von dem Feuer der Gottheit verzehrt werde) die Menschheit in die Gottheit verwandelt werden ließ‘.

zuschließen, so findet doch auch bei dieser Form immer noch eine gewisse Wandlung oder Vermischung der beiden Elemente statt, wie denn eine solche wesentlich zum Begriffe der Natureinheit gehört'[1]).

16. Soweit Scheeben. Ein ruhiger Vergleich dürfte zeigen, daß unsere Darlegung übersichtlicher und vollständiger ist. Zur Vervollständigung fügen wir einen weiteren Punkt bei. Wir tun es durch den Hinweis auf jene Vorkommnisse des täglichen Lebens, wo zwischen zwei verschiedenartigen Flüssigkeiten nur eine teilweise Mischung stattfindet, wie wenn etwa eine offene Röhre auf der rechten Seite Wein und auf der linken Seite Wasser in sich führte. So hätten wir am linken Rande der Röhre reines Wasser, am rechten Rande reinen Wein, und in der Mitte einen Streifen gemischter Flüssigkeit. Die Vermutung, manche Anhänger des Monophysitismus dürften dieser Anschauung gefolgt sein, ist keineswegs ganz aus der Luft gegriffen. Der innige Zusammenhang zwischen Monophysitismus und Monotheletismus ist allgemein anerkannt; ja vielen gelten die Monotheleten einfach als verkappte Monophysiten. Dies vorausgesetzt verweisen wir auf den Monotheleten Petrus, zuerst Priester und dann Patriarch von Konstantinopel. Von ihm sagt Hergenröther mit Beibringung der entsprechenden Belege: ‚Er suchte seine vermittelnde Theorie von den drei Willen und den drei Wirkungsweisen in Christus zur Herrschaft zu bringen'[2]). Offenbar be-

[1]) Scheeben, Handbuch der Dogmatik II. S. 799. — Scheeben setzt sofort bei: ‚Einige scheinen auf Seite der Menschheit Christi die Wandlung auch in der Weise als eine substanzielle Umwandlung derselben gefaßt zu haben, wie beim natürlichen Menschen die Speise durch die Kraft der Seele in menschliches Fleisch umgewandelt wird'. So hätten wir also auch nach dem Erlaß des ‚Henotikon' noch Vertreter einer gründlichen Umwandlung.

[2]) Photius I. S. 206. — In der Kirchengeschichte berichtet Hergenröther über Petrus nur, er hätte in Christus einen dreifachen Willen angenommen. Ähnlich Schwane (Dogmengeschichte II. S. 519), indem er den dritten Willen als ‚hypostatischen' Willen bezeichnet. Desgleichen Peters (Kirchenlex. VIII Sp. 1804) und Schell (Kathol. Dogmatik 1. Aufl. III. S. 58). Letzterer setzt erklärend bei: ‚Der Personwille wäre die βούλησις γνωμική oder der freie Gebrauch des Willensvermögens, der allerdings von dem (göttlichen) Selbst ausgeht, aber nicht mittelst des göttlichen, sondern des menschlichen Willens?' — Konstantin, ein Priester von Apamea, bekannte in der 16. Sitzung des allgemeinen Konzils ‚in Christus zwei den beiden Naturen entsprechende Wirkungsweisen, aber nur einen persönlichen Willen des Logos; neben ihm habe Christus früher auch wohl

zeichnete er eine von diesen drei Wirkungsweisen als göttlich; die zweite als menschlich; die dritte als theandrisch. Bei der auf Seite der christologischen Ketzereien beliebten Gleichstellung von Person und Natur liegt der Gedanke ganz nahe, Petrus habe eine teilweise Vermischung oder Verschmelzung der beiden Naturen und eine teilweise Reinerhaltung derselben angenommen und verteidiget.

17. Zur richtigen Beurteilung der Sache ist zu bemerken, daß auch die letztbezeichneten Schattierungen des Monophysitismus und Monotheletismus von der Kirche verworfen wurden. Die Päpste Eugen I., Vitalian und Agatho widersetzten sich den Bestrebungen des vorgenannten Petrus von Konstantinopel; und schließlich steht auch dieser Name unter den vom 6. allgemeinen Konzil verurteilten Irrlehrern. Zudem läßt der oben[1]) angeführte Kanon der lateranensischen Synode in dieser Hinsicht keinen Zweifel auftauchen. Es ist durch ihn jede, wie immer geartete Vermischung oder Trübung der zwei Naturen des Gottmenschen ausgeschlossen[2]). — Auch phi-

---

einen natürlichen menschlichen Willen gehabt, ihn aber bei der Kreuzigung mit Fleisch und Blut abgelegt' (Kirchenlex. VIII. Sp. 1807). Hier hätten wir also anstatt der rechtzeitig eintretenden Verklärung eine fortschreitende Vergottung der menschlichen Natur Christi.

[1]) N. 13.

[2]) Kleutgen äußert sich in unserer Sache gelegentlich also: ‚Wenn Tertullian den Herrn auch hominem Deo mixtum nennt, so ist ihm diese Redeweise ... mit sehr vielen Vätern gemeinsam, wie man bei Petavius (De Incarn. l. 3. c. 1. n. 8—18 oder c. 3. n. 14) sehen kann. Dieser beweist jedoch aus profanen und heiligen Schriftstellern, daß man drei Arten von Mischung unterschied. Die erste ist die geringste Art der Verbindung, wie sie unter Getreidekörnern oder Steinen, Holz, Metall stattfindet; und diese nannte man eigentlich μίξις; die zweite ist eine Vereinigung, in welcher zwar, was gemischt wird, auf einander einwirkt und sich wahrhaft einigt, jedoch so, daß es seine natürlichen Eigenschaften nicht verliert, wie wenn ... Wein und Wasser gemengt werden, und das ist die κράσις oder ἀνάκρασις (temperatura); die dritte aber ist die vollkommene Mischung, in welcher die Bestandteile ihre Eigentümlichkeit verlieren und zu einem von ihnen Verschiedenen werden; und diese heißt σύγχυσις, oder ἀνάχυσις (confusio). Man begreift hieraus, weshalb die Kirchenversammlungen von Chalcedon und Konstantinopel, wo sie gegen die Monophysiten die Vermischung der Naturen verwerfen, sich stets dieser letzten Wörter bedienten, von der κράσις aber schwiegen' (Theologie der Vorzeit. III. S. 210). — Wir fügen die Bemerkung bei, daß seit jener Zeit d. h. nach

losophisch erweist sich der Gedanke einer eigentlichen und im übrigen wie immer abgeschwächten Vermischung des Göttlichen und des Menschlichen oder die Annahme einer durch Vereinigung mit dem geschöpflichen Sein wie immer gestalteten Schwächung oder Trübung der Gottheit in sich selbst, als durchaus unvollziehbar.

18. Dem Dogmatiker bereiten hier zwei Väterstellen Schwierigkeit. Maximus, der berühmte Bekämpfer des Monotheletismus, schreibt: ‚Als Christus aus der Ferne den Sohn des Hauptmanns gesund machte, handelte er bloß als Gott; als Mensch handelte er, obgleich er auch Gott war, wenn er aß oder traurig wurde; mit gemischtem Einfluß wirkte er Wunder, wenn er Blinden durch Bestreichung das Augenlicht gab und durch Berührung das Übel der blutflüssigen Frau stillte'[1]). Cyrillus von Alexandrien sagt gelegentlich, ‚Christus habe vermittelst beider Naturen eine gemeinsame Wirkung an den Tag gelegt'[2]). — Indessen, genau besehen, wollen die vorgeführten Väterzeugnisse bloß feststellen, daß bei gewissen Werken Christi die beiden Naturen auf eine wunderbare und für uns Menschen nicht zu durchschauende Weise zusammenwirkten, ohne einer wahren und innerlichen Verwischung und Vermischung der zwei Naturen und Wirkungsweisen das Wort zu reden. Maßgebend sind in diesem Punkte die Dekrete der obengenannten lateranensischen Synode und des 6. allgemeinen Konzils. Erstere stellt den Kanon auf: **Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graecii dicunt θεανδρικήν, unam insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum Sanctos Patres h. e. divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis designativam, condemnatus sit**[3]). Die letztere lehrt: **Duas naturales voluntates in eo et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse se-**

den genannten Kirchenversammlungen auch die Ausdrücke μίξις permixtio aus den Schriften der Orthodoxen verschwinden.

[1]) In epist. IV. Dionysii (vgl. Petav. l. 8. c. 10. n. 5.).

[2]) In Joann. l. 4. Der griechische Urtext lautet: μίαν συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν. (Vgl. Petav. l. c. c. 13 n. 7; Scheeben a. a. O. S. 822.)

[3]) Denzinger-Stahl n. 216.

cundum ss. Patrum doctrinam adaeque praedicamus[1]. Sowohl die Vorgeschichte dieser Lehrentscheidung als auch deren innere Anlage (**naturales voluntates, naturales operationes**) führt zum Schlusse: Das ‚zwei' ist hier nicht bloß im bejahenden Sinne oder im Sinne von ‚wenigstens zwei', sondern auch im ausschließenden Sinne von ‚auch nicht mehr als zwei' aufzufassen.

19. Nun nehmen wir wieder den einschlägigen Artikel Hefeles im Kirchenlexikon zum Leitstern. Dort werden an der Hand der geschichtlichen Entwicklung verschiedene Lehrstreitigkeiten unter den Monophysiten selbst vorgeführt. Den Schluß der betreffenden Sekten bilden die Niobiten. Von ihnen heißt es:

‚Wieder eine andere Streitigkeit entzündete Niobes ... durch die Behauptung „der bisherige Monophysitismus sei eine Halbheit, denn wenn man nur eine Natur behaupte, könne man überhaupt zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht mehr unterscheiden"[2]) ... Sie bildeten die Sekte der Niobiten. Sie wurden von den übrigen Monophysiten ausgeschlossen, und viele von ihnen traten nachmals in die katholische Kirche zurück. Gerade die Opposition der Niobiten gegen die gewöhnlichen Monophysiten läßt vermuten, daß manche Monophysiten, weil sie doch Göttliches und Menschliches in Christo unterschieden, bloß in den Worten von der Kirchenlehre abwichen und daß ihr Schibboleth „bloß eine Natur" zu ihren eigenen Ansichten nicht recht paßte'[3]).

Dazu für unsere Zwecke folgende Bemerkungen. Die von Hefele ausgesprochene Vermutung findet eine Bestätigung in der Tatsache, daß die allbekannten Versuche des ausgehenden Mittelalters und der angehenden Neuzeit, die seit dem Konzil von Chalcedon und den darauffolgenden monophysitischen Lehrstreitigkeiten von der Großkirche getrennten Orientalen in Syrien, Ägypten und Armenien wieder mit Rom zu vereinigen, nirgends gerade wegen der Lehre über Christus, den Gottmenschen, auf besondere Schwierigkeiten stießen[4]). — Die Scheidewand zwischen Katholiken und Nichtkatholiken im fünften, sechsten und siebenten Jahrhundert rücksichtlich der Christologie bildete die Anerkennung des Chalcedonense mit seiner Glaubensformel ‚**una**

[1]) Denzinger-Stahl n. 238.

[2]) Hier begegnen uns wieder nach Erlaß des ‚Henotikon' Monophysiten der strengsten Richtung.

[3]) Kirchenlexikon a. a. O. Sp. 1795.

[4]) Die diesbezüglichen Verhandlungen spiegeln sich unter andern in den bei Denzinger-Stahl n. 1805—1808 kenntlich wieder.

persona in duabus naturis'. Wer sich zur Anerkennung dieses Konzils und seiner Glaubensformel nicht verstehen wollte, galt trotz aller Annäherung in der einschlägigen Lehre als Ketzer und Widersacher der Orthodoxie.

20. Nach diesem Seitenblicke auf die Niobiten berücksichtigen wir unter den verschiedenen Sekten des späteren Monophysitismus zuerst die theopaschitische Kontroverse. Hefele schreibt darüber:

,Petrus Fullo ... schob zur Befestigung der monophysitischen Partei in das Trisagion die Worte ein: (heiliger Gott) „der du für uns gekreuzigt worden bist". An sich konnte man zwar wegen der communicatio idiomatum diese Formel ohne Anstand gebrauchen ... Die Monophysiten aber verstanden darunter eine Vermischung der beiden Naturen und machten dadurch die sonst annehmbare Formel zum Schibboleth des Irrtums'[1]).

Und später:

,Viele Orthodoxe nahmen an diesem Satze (oder Beisatze zum Trisagion) nicht den geringsten Anstoß; da er aber gerade von den Monophysiten zuerst gebraucht worden war, wollten ihn andere unter den Orthodoxen verwerfen und nannten die Anhänger dieser Formel Theopaschiten'[2]). — ,So kam es, daß diese Formel 518 ein Zankapfel unter den Katholiken selbst wurde ... Hormisdas erklärte ... jenen Satz für unnütz und sogar für gefährlich, nicht weil er an sich unrichtig sei, sondern weil er von den Monophysiten häretisch ausgelegt werde ... Zuletzt brachte es Justinian dahin, daß die unter seiner Regierung gehaltene fünfte allgemeine Synode die fragliche Formel geradezu approbierte'[3]).

21. Hier sind einige aufklärende Bemerkungen am Platze. Die Formel des Petrus Fullo ,**Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis**' ist mit der Formel des fünften allgemeinen Konzils ,**Unus ex Trinitate passus est pro nobis**' sprachlich oder hermeneutisch keineswegs ganz auf die gleiche Linie zu stellen. Die zweite Formel gibt in ihrem Wortlaute sofort und ausdrücklich zu verstehen, daß nicht alle drei Personen der Gottheit, sondern bloß eine aus ihnen für uns Menschen gelitten hat. Daß dabei tatsächlich die zweite Person der Trinität gemeint ist, weil nur diese im Unterschiede zu den zwei übrigen im Schoße der Jungfrau die menschliche Natur angenommen hat, weiß

---

[1]) Kirchenlex. a. a. O. S. 1787.
[2]) A. a. O. Sp. 1791.
[3]) A. a. O. Sp. 1792.

jeder halbwegs unterrichtete Christ ganz genau. So bietet diese Formel im Grunde keinerlei Handhabe zum Irrtum oder zur Mißdeutung. Bei der Formel des Petrus Fullo liegt die Sache anders. An wen — so muß jeder Denkende fragen — ist die Anrufung ‚Sanctus Deus' etc. gerichtet? Am natürlichsten denkt man dabei an Gott als solchen oder näherhin an Gott den dreieinigen. Der Zusammenhang, in dem diese Anrufung in den offiziellen Gebeten der Kirche auftritt, wie z. B. in den ‚Preces feriales ad Primam' des Breviarium Romanum bestätiget diese Auffassung ganz offen. Wird also in diese altehrwürdige Anrufung auf einmal der Zusatz ‚der du für uns gekreuzigt wurdest' eingeschoben, so ergibt sich ganz unwillkürlich der Gedanke, als hätte die ganze Dreieinigkeit oder Gott als solcher und somit die Gottheit selbst den Kreuzestod erlitten. Wenigstens ist es unleugbar, daß diese Formel im Gegensatze zu der von Justinian befürworteten schon in sich selbst und ganz abgesehen von ihrem verdächtigen Ursprung, Mißdeutungen ausgesetzt ist.

22. Petrus Fullo, der als offener Monophysit und im Interesse des Monophysitismus die vorerwähnte Formel eingeführt hat, dürfte unseres Erachtens jener Abart des Monophysitismus gehuldigt haben, der zufolge die innere Kraft und Reinheit der göttlichen Natur des Logos durch die Vereinigung mit der Menschheit zu einer einzigen (zusammengesetzten) Natur eine gewisse Schwächung oder Trübung erlitten hat und auf diesem Wege dem Leiden zugänglich geworden ist. — Auf Grund dieses Gedankens klärt sich die Frage, ob und in welchem Sinne der vorgenannte Patriarch von Antiochien und seine Anhänger den Namen ‚Theopaschiten' verdienen. — Sollen mit der zweiten Person der Trinität, so kann man des weiteren fragen, in den Augen der vorgedachten Theopaschiten auf Grund der gemeinsamen Gottheit auch der Vater und der Heilige Geist in das Leiden hineingezogen worden sein? Uns fehlen die Mittel zur Entscheidung dieser Nebenfrage.

23. Im vorausgehenden glauben wir den innersten Grund berührt zu haben, warum im Schoße des Monophysitismus seinerzeit auch der Tritheismus aufgetaucht ist. Darüber schreibt Hefele[1]:

‚Sehr viel Tadel verursachte es weiterhin den Monophysiten, daß aus ihnen die Tritheiten hervorgingen. Urheber dieser Sekte war ... der Monophysit Johannes Askusnages ..., welcher dem Kaiser Justinian

[1]) A. a. O. Sp. 1794.

gegenüber seine Ansicht dahin aussprach: „in Christo bekenne er nur eine Natur, aber in der Trinität schreibe er jeder Person eine besondere Natur zu"'.

Soweit Hefele. Wollten die Monophysiten infolge der Menschwerdung ausschließlich den Logos oder die Gottheit des Sohnes, und nicht die Gottheit schlechthin und somit auch die Natur des Vaters und des Heiligen Geistes, in die Menschheit verwandelt oder wenigstens innerlich getrübt und dem Leiden unterworfen sein lassen, so mußten sie notgedrungen zwischen der Gottheit des Sohnes einerseits und der Gottheit der zwei übrigen Personen andererseits eine reale Unterscheidung einführen. Hiemit waren sie wie von selbst beim Tritheismus angelangt. — Der tiefste Grund dieses Fehlschlusses ist wieder in dem Mangel an gehöriger Unterscheidung zwischen Person und Natur zu suchen.

24. Mit den Tritheiten scheinen die sog. Tetraditen irgendwie im Zusammenhange zu stehen. Hefele schreibt:

'Diese Streitigkeiten unter den Monophysiten hörten ... nicht auf, zumal da der Patriarch Damianus von Alexandrien im Kampfe gegen die Tritheiten wieder an den Sabellianismus streifte, die göttlichen Personen fast zu bloßen Eigenschaften abschwächte und andererseits der den drei Personen gemeinsamen Natur (Wesen) eine eigene ὕπαρξις beilegte. Gegen ihn trat der Patriarch von Antiochien, Petrus Kallinikus, in die Schranken, und die Anhänger des Alexandriners erhielten die Namen Damianiten und Tetraditen, weil sie eigentlich vier Götter, die drei Personen und die diesen gemeinsame, aber doch eigens existierende höhere Gottheit (die göttliche Natur) gelehrt hätten'.

Fechtrup[2]) kennzeichnet die Lehre des Patriarchen Damian also:

'Er lehrte, ein anderer sei der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der Heilige Geist, keiner aber sei an sich der Natur nach Gott (καθ' ἑαυτὸν θεόν), sie hätten vielmehr die subsistierende Gottheit gemeinschaftlich'.

Ähnlich Hergenröther in seiner Kirchengeschichte, wo vom Monophysitismus die Rede ist. Dort heißt es:

'Seine (Damians) Lehre war, keine der drei Personen sei an und für sich Gott, sondern dieselben seien es nur durch die ungeteilte Teilnahme an dem gemeinsamen Gott (κοινός θεός), den sie hätten'.

Anderswo, nämlich bei Besprechung des Origenistenstreites, schreibt der berühmte Kirchenhistoriker:

---

[1]) A. a. O. Sp. 1795.

[2]) Im Kirchenlexikon I. Sp. 845 unter dem Titel: Angeliten.

„Die Protoktisten, auch Tetradisten genannt, hoben die Lehre von der präexistierenden Seele Christi scharf hervor und wollten sie als das Erste unter dem Geschaffenen betrachtet wissen, was ihren Gegnern Anlaß gab, ihnen Vergötterung der menschlichen Seele und Einführung einer Vierheit (Tetras statt Trias) vorzuwerfen“[1]).

25. Wie leicht zu sehen ist, haben wir hier zwei recht verschiedene Formen von „Tetradismus“ vor uns, wovon die erstere in sich genommen vom Geheimnisse der Menschwerdung ganz absieht und somit den Monophysitismus eigentlich nicht berührt. Wir besehen uns zunächst den Tetradismus in der ersten Form, aber aus dem soeben angegebenen Grunde nur wie im Vorübergehen. Dieser Tetradismus spricht sich, soweit er von den angezogenen Gewährsmännern gezeichnet wird, in recht dunklen oder dehnbaren Worten und Redewendungen aus. Auch die ersten Quellen scheinen über dieses Dunkel nicht hinwegzuhelfen. — Nach Hefele liegt das Ausschlaggebende und das Irrtümliche dieser Lehrweise darin, daß neben den drei göttlichen Personen auch der allen gemeinsamen Natur oder Wesenheit eine eigene ὕπαρξις zugeschrieben wird. Dem gegenüber kommen dem Dogmatiker folgende Gedanken. Das griechische Wort ὕπαρξις ist keineswegs vollkommen gleichbedeutend mit Person oder Hypostase (ὑπόστασις) oder mit dem scholastischen Abstraktum „subsistentia“. Streng genommen bedeutet das Wort „Dasein“ oder „Existenz“ und wird im Lateinischen regelmäßig so d. i. durch „existentia“ wiedergegeben. Dabei weiß der durchgebildete Dogmatiker, daß beispielsweise Suarez[2]) nicht das geringste Bedenken trägt, in Gott von „tres existentiae relativae“ und zugleich von „una existentia absoluta“ zu sprechen. Desgleichen nehmen bekanntlich namhafte Dogmatiker in der Trinitätslehre neben der dreifachen relativen Subsistenz (tres subsistentiae relativae) auch noch eine absolute Subsistenz (una subsistentia absoluta) an. Was die Formulierung der fraglichen Lehranschauung bei Hergenröther betrifft „Teilnahme an dem gemeinsamen Gott (κοινὸς θεός)“, so ist allerdings streng genommen nur die abstrakte Redeweise „Teilnahme an der gemeinsamen Gottheit (κοινὴ θεότης) richtig. Allein wer weiß nicht, wie leicht es begegnet, daß für die abstrakte Redeweise das

[1]) Ähnlich Peters im Kirchenlexikon IX. Sp. 1077 unter dem Titel: Origenistenstreit.

[2]) De Incarnatione disp. 11.

Konkretum untergeschoben wird? Der bei Fechtrup beanstandete Satz: ‚keiner von den dreien sei an sich, der Natur nach Gott (καθ' ἑαυτοῦ θεόν)‘, wendet vielleicht seine Spitze ganz gegen den Tritheismus und will bloß besagen: Der Vater ist nicht Gott d. h. ein Gott für sich, wie Petrus ein Mensch oder Mensch für sich ist; und der Sohn oder der Heilige Geist ist gleichfalls nicht Gott oder ein Gott für sich, wie Paulus und Johannes jeder in der Weise Mensch für sich ist, so daß sie in Verbindung mit Petrus nicht bloß drei Personen sondern auch zugleich in aller Wahrheit drei Menschen sind. — Die unrichtige oder — behutsamer gesprochen — eine unrichtige Auffassung des Ausdruckes ‚keiner von den dreien ist Gott für sich‘, finden wir im Glaubensbekenntnisse des Kaisers Michael Paläologus angedeutet; wenn es betont, daß jede von den drei Personen der eine wahre, volle und vollkommene Gott ist[1]).

26. Bei der zweiten Form des Tetradismus liegt das Wesentliche darin, daß neben den drei göttlichen Personen samt der den drei Personen gemeinsamen Gottheit ein weiteres Sein oder ein viertes Moment, nämlich die geschaffene Menschheit oder näherhin die Seele Christi, und zwar als den drei göttlichen Personen gewissermaßen gleichgestellt, in die Gottheit oder in die anbetungswürdige Dreieinigkeit eingeführt wird. Um der Menschheit oder der Seele Christi eine derartige Stellung zu wahren, mußte nicht bloß — was in sich richtig ist — zwischen der Menschheit oder der Seele Christi und der Gottheit eine Art realer Unterscheidung, wie etwa zwischen einem untergeordneten Teilmomente und dem Ganzen (distinctio quaepiam inter rem et rem) im Gegensatze zu rein logischen Unterscheidungen distinctio non inter rem et rem sed inter diversos conceptus ejusdem rei) angenommen und festgehalten werden, sondern man mußte zu jenem Grade der realen Unterscheidung fortschreiten, die näherhin als ‚distinctio suppositi a supposito‘ zu bezeichnen ist. Damit war man im Grunde zu dem Nestorianismus zurückgesunken. — Die hier zutage tretende Verschiedenheit zwischen der katholischen Lehre und der ketzerischen oder näherhin der nestorianischen und origenistischen Anschauung wird im 9. Kanon des fünften allgemeinen Konzils über die Anbetung Christi berücksichtiget. Die vor-

[1]) Vgl. Denzinger-Stahl n. 383. Die Stelle lautet: Credimus, singulam quamque in Triniate personam, unum verum Deum, plenum et perfectum.

erwähnten Ketzer, deren Lehre von diesem Kirchenrat verworfen wird, redeten mit Rücksicht auf Christus von einer zweifachen Anbetung, von denen die eine den Logos die andere den Menschen Jesus im Auge hat. So ergab sich mit Hinzuzählung des Vaters und des Heiligen Geistes eine Vierheit von anzubetenden Personen oder Hypostasen[1]). In ähnlichem Sinne spricht sich das neunte Konzil von Toledo gegen jede Erweiterung der göttlichen Dreiheit zu einer Vierheit aus[2]). — Zur allseitigen Aufklärung bemerken wir noch, daß die Alten bloß die oben gedachte ‚Distinctio suppositi a supposito' einfachhin als reale Unterscheidung auffaßten und bezeichneten[3]). Im übrigen führt ein Rückblick auf die Geschichte des Tetradismus zum Schlusse: Jeder Versuch, die anbetungswürdige Dreieinigkeit durch eine Vierheit zu verdrängen oder der Dreiheit irgendwie eine gleichwertige Vierheit an die Seite zu stellen, muß als ketzerisch gelten. Zu weiteren Folgerungen können die einschlägigen Kontroversen nicht berechtigen.

27. Nun bleibt uns noch eine Reihe von Verzweigungen des Monophysitismus zu berücksichtigen, deren Namen jedem Kenner der Kirchengeschichte gut bekannt sind. Hefele sagt[4]):

---

[1]) Der Kanon hat folgenden Wortlaut: Si quis adorari in duabus naturis dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur semotim Deo Verbo et semotim homini (δύο προσκυνήσεις, ἰδία τῷ Θεῷ Λόγῳ, καὶ ἰδία τῷ ἀνθρώπῳ); aut si quis ad peremptum carnis aut in confusionem deitatis et humanitatis unam naturam sive essentiam convenientium portentose dicens, sic adorat Christum, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ejus carne adorat . . . talis anathema sit (Denzinger-Stahl n. 180).

[2]) Denzinger-Stahl n. 230; vgl. auch Künstle, Antipriscilliana S. 72 u. 80.

[3]) In diesem Sinne sagt Chr. Pesch (Praelectiones dogm. IV. IV. n. 140): SS. Patres interdum dicunt, duas naturas in Christo solum κατ' ἐπίνοιαν vel κατὰ θεώριαν distingui. At hac locutione dicere volunt, duas naturas Christi non esse duo entia divisa, sed constituere ens ontologice unum, ut patet . . . ex canone VII. Concilii V.: ‚Si quis . . . numerum naturarum confitens in uno eodemque Domino nostro . . . non tantummodo contemplatione (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) differentiam eorum accipit, ex quibus et compositus est, non interempta proprietate propter unitatem (unus enim ex utrisque et per unum utraque) sed propterea numero utitur, tamquam divisas et propria subsistentia consistentes naturas habeat: talis anathema sit.

[4]) A. a. O. Sp. 1793.

‚Severus, ehemals Patriarch von Antiochien, seit 515 zu Alexandrien lebend, stellte hier die Behauptung auf, der Leib Christi sei vor seiner Auferstehung der Verweslichkeit unterworfen gewesen. Bischof Julian von Halicarnaß, damals ebenfalls in Alexandrien, erklärte sich für die Unverweslichkeit des Leibes Christi; denn wenn derselbe der Verwesung unterworfen gewesen sei, so müßte man in Christo zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche annehmen ... Die Anhänger des Severus erhielten den Namen Phthartolatren oder Corrupticolae (d. i. Verehrer des Verweslichen), während die des Julianus Aphthartodoketen (d. i. Lehrer des Unverweslichen) oder Phantasiasten (weil sie nur einen scheinbaren Leib annehmen mußten) betitelt wurden. Überdies wurden letztere von ihren Gegnern auch Manichäer genannt, weil, wer den Leib Christi für unverweslich halte, auch nur ein scheinbares Leiden Christi annehmen könne, wie die Manichäer. In der Tat streifte die Lehre des Philoxenus oder Xenajas, der auch ein Aphthartodoket war, ganz nahe an den Doketismus, indem er sagte: „Christus sei eigentlich weder dem Leiden noch anderen menschlichen Bedürfnissen unterworfen gewesen, habe sie aber freiwillig, aus einer gewissen Herablassung zum Besten unserer Erlösung übernommen ... Sowohl die Phthartolatren als die Aphthartodoketen zerfielen wieder in kleinere Parteien, und zwar letztere in die Ktistolatren und Aktisteten, indem jene die Frage: „ob der unverwesliche Leib Christi geschaffen sei“ bejahten, die anderen aber schwärmerisch verneinten. Ähnlich zankten sich die Pthartolatren über die Frage: „ob, wenn der Leib Christi verweslich sei, nicht eingeräumt werden müsse, daß Christus einiges nicht gewußt habe, wie er selbst öfters in der heiligen Schrift andeute?“ Diese Behauptung des Nichtwissens Christi stellte zuerst der monophysitische Diakon Themistius von Alexandrien auf, und seine Anhänger erhielten den Namen Agnoeten (ἀγνοηταί) oder Themistianer‘.

28. Unter den Denkrichtungen, die wir soeben mit Hefeles Worten gekennzeichnet haben, verdienen besonders die zwei ersten, und wohl auch die der Agnoeten die Aufmerksamkeit des Dogmatikers. Die Severianer unterschieden bei Christus, wie Hefele eigens bemerkt, ausdrücklich die Zeit des sterblichen Lebens und die Zeit nach der Auferstehung. Auf Grund dieser Unterscheidung erklärten sie den Leib Christi vor der Auferstehung für verweslich (φθαρτός). Weil der Gottmensch dem Gläubigen in allen Formen seines Daseins und in allen Lagen seines Lebens, somit auch im sterblichen Leben oder vor der glorreichen Auferstehung als anbetungswürdig zu gelten hat, so ist auf Grund der vorgedachten Lehre die Benennung Φθαρτολατραί, so gehässig sie klingen mag, nicht ganz unzutreffend. Ob die Severianer für die betreffende Zeitperiode neben dem Leibe Christi auch dessen Seele, ja in gewissem Sinne den ganzen

Christus als verweslich ansahen, ist schwer zu sagen. Die diesbezügliche Entscheidung hängt von der Frage ab, zu welcher von den oben vorgeführten Formen des Monophysitismus die Phthartolatren in ihrer Gesamtheit oder im einzelnen sich bekennen wollten[1]). Glaubten sie, daß durch die Menschwerdung die göttliche Natur des Logos in die Menschheit und in eine uns durchaus ähnliche Menschheit umgewandelt worden sei, so wird man behaupten müssen: Die Phthartolatren erklärten für die der Auferstehung vorausgehende Lebensperiode den ganzen und vollen Christus für verweslich. Gehören die Pthartolatren jener Richtung an, nach deren Anschauung durch die Menschwerdung unter einer gewissen Schwächung der Gottheit eine Mischnatur entstanden sein soll, so konnten sie die Verweslichkeit auf das Menschliche, und je nach Bedarf oder Geschmack auch auf einen Teil der Menschheit und näherhin auf die Leiblichkeit Christi einschränken.

29. Zur weiteren Aufhellung des vorliegenden Fragepunktes diene folgendes. Natalis Alexander sagt: ‚Die Frage über die Verweslichkeit und Unverweslichkeit beschäftigte sich nicht mit der Sterblichkeit und Unsterblichkeit, noch der Zersetzung des Leibes Christi und deren Gegenteil. Denn die Eutychianer bekannten allzeit, daß der Leib Christi einer derartigen Verwesung nicht unterworfen war. Nur darum stritt man, ob der Leib Christi gleich dem unsrigen in der Weise Einbuße erlitt, daß er Hunger und Durst und Ermüdung fühlte und so durch Speise und Trank und Schlaf aufgefrischt werden werden mußte; oder ob er diese Dinge bloß zum Scheine oder aus einer gewissen Herablassung auf sich nahm, wie gelegentlich auch nach der Auferstehung‘[2]). Hier ist mehreres zu bemerken. Das Zeugnis

---

[1]) Wir unterscheiden hier absichtlich zwischen der ganzen Sekte und einzelnen Vertretern derselben; denn volle Gleichheit oder volle Konsequenz sucht man bei den Ketzern überhaupt vergeblich.

[2]) Histor. eccl. saecul. VI. c. 3. a. 4. — Haec quaestio de Corruptibili et Incorruptibili non ad mortalitatem et immortalitatem, neque ad resolutionem in elementa vel contrariam constantiam pertinebat. Nam et ipsi Eutychiani semper professi sunt, Christi corpus hujusmodi corruptioni non fuisse obnoxium. Id unum in controversiam vocabatur, an Christi corpus perinde ac nostrum detrimenta pateretur, propter quae reparanda esuriret, sitiret, fatigaretur opusque haberet cibo, potu, requie ad reficiendas vires: an vero specie tenus affectiones istas pateretur solaque oeconomia, quemadmodum post resurrectionem. Ita statum controversiae explicat Nicephorus.

oder die Auffassung des Nicephorus, auf den Natalis sich beruft, kann hier nicht als ausschlaggebend gelten. Wenn ferner behauptet wird, die Eutychianer und allenfalls auch sämtliche Monophysiten hätten eine bestimmte Art von Verwesung oder Verweslichkeit beständig vom Leibe Christi ferngehalten, so kann hier bloß die Verwesung (Zersetzung, Fäulnis) im Grabe gemeint sein; nicht auch eine Reihe anderer Dinge, die nach der Auffassung der Alten unter den Begriff der Verwesung fallen, wie Verwundbarkeit und Verwundung samt dem damit verbundenen Blutverlust und sinnlichen Schmerz und insbesondere der leibliche Tod. — Wie Natalis Alexander des weiteren andeutet, behaupteten die Aphthartodoketen oder wenigstens einige Vertreter dieser Sekte keineswegs, der Heiland habe auch in der Zeit vor der Auferstehung nicht gehungert, nicht Schweiß vergossen, nicht wirkliche Wunden empfangen und die entsprechenden Schmerzen empfunden, er sei eigentlich nicht gestorben; sie lehrten bloß, daß dies alles ihm und seiner Leiblichkeit nicht naturgemäß und naturnotwendig gewesen sei, sondern daß ihm ähnliche Dinge bloß infolge besonderen Zutuns oder besonderer Zulassung Gottes oder, allgemeiner gesprochen, eines höheren Willens zugestoßen seien. Die Phthartolatren aber behaupteten insbesondere bezüglich des letzten Punktes mit aller Entschiedenheit das Gegenteil. So berichtet insbesondere Johannes von Damaskus[1]); so auch Hefele in der oben ausgeschriebenen Stelle[2]).

30. Schwane[3]) zeichnet diese Kontroverse also:

‚Severus wollte trotz seines Monophysitismus die Eigentümlichkeiten des Leibes wie der Gottheit in der einen gottmenschlichen Natur fortexistieren lassen, so jedoch, daß es dem Logos auch in jedem Momente möglich blieb, die Verklärung eintreten zu lassen. Die Gegenpartei, an deren Spitze Julian, Bischof von Halikarnaß stand ... lehrte jedoch, daß die Leiblichkeit des Herrn gleich bei der Inkarnazion des unzerstörbaren Lebens teilhaftig geworden und ihrer Natur nach über alle physischen Mängel und Bedürfnisse erhaben gewesen sei. Nach dieser Ansicht mußte also der Herr, um zu leiden, sogar die Möglichkeit zu leiden aus Liebe in sich aufnehmen, da der Leib desselben an sich dafür unfähig gewesen sei‘.

¹) De haeres. n. 84.
²) N. 27.
³) Dogmengeschichte II. S. 471.

Schwane fügt dann hinzu[1]):

‚Die Orthodoxen standen hier auf der Seite des Severus und einzelne bekämpften später ausdrücklich die Annahme der Aphthartodoketen, unter ihnen Leontius von Byzanz zu Anfang des 7. Jahrhunderts, der hl. Joh. Damascenus und der hl. Fulgentius‘.

Hier lassen wir wieder einige Bemerkungen folgen. Der Beisatz Schwanes in seiner Darlegung der Lehre des Severus und der Orthodoxen: ‚so jedoch, daß es dem Logos auch in jedem Momente möglich blieb, die Verklärung eintreten zu lassen‘ ‚oder — wie wir zur Ergänzung oder Berichtigung beizusetzen uns erlauben — die betreffenden Leiden und Gebrechlichkeiten von seiner Menschheit abzuhalten‘, ist wohl zu beachten. Dieses Moment des wahren und vollen Sachverhaltes rücksichtlich des Gottmenschen hat es bewirkt, daß manche Kirchenväter besten Klanges sich über Christus gelegentlich fast im Sinne der Aphthartodoketen oder Gajaniten, wie sie auch heißen, ausgedrückt haben.

31. So sagt beispielsweise Augustin: Voluit Dominus formam servi accipere et in illa pasci, dignatione non conditione. Nam et illa dignatio fuit, se praebere pascendum. Habebat carnem, in qua esuriret quidem et sitiret; sed nescitis, quia in eremo esurienti angeli ministrabant. Ergo quod pasci voluit, pascenti praestitit[2]). Desgleichen spricht Leo d. Gr. in seiner Rede über die Verklärung Christi bezüglich unseres Erlösers schlechthin von einer ‚voluntaria humilitas passionis‘[3]). Des weiteren erinnern wir hier an die dunkle und so viel besprochene Stelle des hl. Hilarius im zehnten Buche De Trinitate[4]). Ein Rezensent besten Klanges im allgemeinen Literaturblatt[5]) sagt über diese Stelle: ‚Es wird bei der gewöhnlichen Ansicht bleiben müssen, daß der berühmte gallische Theologe die Schmerzempfindung des Erlösers von einem jedesmaligen freien Willensakte des Logos abhängig macht‘. Nebenher gibt der vorgedachte Rezensent zu verstehen, daß die in obigen Worten gekennzeichnete Anschauung

---

[1]) S. 472.

[2]) Sermo 103 n. 2 (alias serm. 26 de verbis Domini. Brev. Rom. die 30. Julii).

[3]) Sermo 94 n. 3. (Brev. Rom. die 6. Augusti).

[4]) De Trinit. l. 10. n. 11 seqq.

[5]) Jahrgang XIX. 1905 Sp. 230.

hart an der Klippe des Doketismus vorbeisegeln[1]). Dies führt uns zu den Aphthartodoketen zurück.

32. Die Aphthartodoketen wurden von ihren Zeitgenossen auch Phantasiasten genannt. Diese Benennung könnte zur Vermutung führen, als ob die in Frage stehenden Monophysiten dem Gottmenschen nicht etwa bloß die Notwendigkeit und Naturgemäßheit des Leidens, sondern das Leiden selbst, sowie beispielsweise das wirkliche Essen im Unterschiede zum bloß scheinbaren Essen, ja selbst einen wirklichen Leib, sei es in leidensfähigem oder leidensunfähigem Zustande, rundweg abgesprochen und höchstens einen Scheinleib zugeschrieben hätten. Allein den Namen ‚Phantasiasten' haben sie sich nicht selbst gegeben; derselbe wurde ihnen von den Gegnern beigelegt, wobei leicht eine Übertreibung mitunterlaufen konnte. — Da indessen auch Hefele den Aphthartodoketen Xenajas hart an den Doketismus streifen läßt, lohnt es sich der Mühe, diese Redeweise genauer auf ihre Wahrheit zu prüfen. Wie bekannt ist, läßt der Doketismus viele, streng zu scheidende, weil bedeutsam voneinander abweichende Abstufungen zu[2]). Jedenfalls kann bei Xenajas, wie seine Lehre gewöhnlich dargestellt wird, nur von einer Annäherung an die allermildeste Stufe des Doketismus die Rede sein. Das gleiche gilt, nebenher gesagt, zweifelsohne selbst im schlimmsten Falle von Hilarius. Nach Xenajas war Christus, wie wir oben gehört haben, eigentlich weder dem Leiden noch den gewöhnlichen Bedürfnissen des sterblichen Menschen unterworfen; er hat diese Ding aber freiwillig und aus einer gewissen Herablassung, zum besten unserer Erlösung auf sich genommen'. Er besaß also nach dieser Lehre vom Anfange an eine wahre menschliche Seele und einen wahren menschlichen Leib, zum allerwenigsten wie nach katholischer Auffassung jetzt nach der Auferstehung; es hat ihn tatsächlich gehungert, er hat tatsächlich geschlafen, gelitten, er ist tatsächlich und wirklich am Kreuze gestorben. Insoweit haben wir durchwegs keinerlei falschen Schein, sondern volle Wirk-

---

[1]) Die Frage, in welchem Sinne die allbekannten Mängel und Leiden dem Gottmenschen freiwillig waren, haben wir in unseren Quaestiones selectae (quaest. 7.) genau erörtert. Wer in der Auslegung der vorgedachten Stelle des Hilarius nicht irren oder voreilig zu Werke gehen will, wird alle Momente, die wir dort einzeln hervorgehoben haben, aufmerksam berücksichtigen müssen. Diese Vorsicht scheint uns auch in den neuesten Besprechungen der Stelle nicht ganz beobachtet worden zu sein.

[2]) Vgl. Kirchenlexikon unter dem Titel: Doketismus.

lichkeit. Erst wenn man beisetzt: Nach katholischer Lehre ist ferner daran festzuhalten, daß dem Erlöser die gedachten Leiden und Bedürfnisse ebenso notwendig oder naturgemäß zufließen, wie jedem anderen Menschen; dies war aber nach der Auffassung des Xenajas und vielleicht auch nach der Auffassung des Hilarius nicht der Fall: erst dann zeigt es sich, wie und in welchem Sinne man diese zwei Männer einer höchst milden Form des Doketismus beschuldigen oder verdächtigen kann.

33. Die Lehre des Xenajas wurde, wie wir oben[1]) durch Schwane erfahren haben, von namhaften Vätern bekämpft. Eine förmliche Verurteilung hat dieselbe unseres Wissens bis jetzt nicht erfahren. Mancher möchte vielleicht aus den bekannten Worten des chalcedonensischen Glaubensdekretes: ‚consubstantialem eundem (i. e. Christum) nobis secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato‘ eine solche Verurteilung herausfinden. Allein wenn man bedenkt, daß der gewöhnliche Mensch dem Irrtum und der bösen Begierlichkeit unterworfen ist, während von der Menschheit Christi nach der Lehrentscheidung des fünften allgemeinen Konzils jede ungeordnete Regung und nach anderen ebenso unwidersprechlichen Zeugnissen jeder Irrtum ferngehalten werden muß, so wird man sich hüten, die soeben angeführten Worte des Konzils von Chalcedon in der fraglichen Richtung allzu stark zu pressen. — Der Umstand, daß die oben[2]) angeführten Worte Augustins und Leos d. Gr. in die Lesungen des Römischen Breviers aufgenommen sind, zeigt zur Genüge, daß die Frage, ob und in welchem Sinne Christus dem Leiden und den gewöhnlichen Bedürfnissen des Menschen notwendig unterworfen war, verschiedene Aspekte aufweist und daß man je nach Umständen ohne gerechten Vorwurf bald die eine bald die andere Seite in den Vordergrund rücken darf.

34. Mit den letztbesprochenen Abarten des Monophysitismus steht die weitere Spaltung derselben in Ktistolatren und Aktisteten im innigsten Zusammenhang. Bei diesen brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Die hier aufgeworfenen Fragen: ‚War Christus gänzlich oder doch teilweise Geschöpf oder muß das Gegenteil behauptet werden; war insbesondere die Leiblichkeit Christi geschöpflich oder ungeschöpflich; trifft somit unsere Anbetung neben dem Schöpfer oder dem Ungeschöpflichen auch Geschöpfliches?‘ — diese Fragen decken

[1]) N. 30. [2]) N. 31.

sich auf dem Boden des Monophysitismus mit der Frage: ‚Ist die vorgedachte menschliche Natur Christi infolge der Vereinigung mit der Gottheit vollständig in die göttliche oder ungeschaffene Natur des Logos umgewandelt worden oder nicht?‘ Die Aktisteten behaupteten das erstere[1]; die Ktistolatren das zweite. — Daß die Auffassung der Aktisteten nicht bloß den Offenbarungsquellen widerspricht, sondern auch ein logisches oder philosophisches Unding ist, braucht nicht wieder eigens betont zu werden. Inbetreff der Ktistolatren sei folgendes bemerkt. Da sie als Monophysiten in Christus nur eine Natur annehmen wollten, die unmöglich zugleich geschaffen und ungeschaffen sein kann, so wird ihnen mit Recht die Folgerung zur Last gelegt, daß sie einem bloßen Geschöpfe göttliche Ehre erwiesen. Anders die Katholiken, wenn sie nach der Lehre des fünften allgemeinen Konzils die Person des Erlösers in ihrem vollen Besitzstande d. i. in ihrer Gottheit und in ihrer Menschheit angebetet wissen wollen.

35. Nun bleibt uns noch ein Wort zu sagen über die Agnoeten. Die Lehre dieser Sekte und den Sinn oder die Tragweite ihrer Verurteilung haben wir vor Jahren einer einläßlichen Untersuchung unterzogen[2]. Wir kamen zum Schlusse: Es ist nicht mit voller Gewißheit zu bestimmen, ob Themistius, das Haupt dieser Sekte, und seine Anhänger den vorgeblichen Mangel an Wissen und namentlich die Unkenntnis der Nähe oder Ferne des großen Gerichtstages dem ganzen Christus oder bloß der menschlichen Seele Christi, und zwar zunächst wohl nur für die Zeitdauer des gebrechlichen Erdenwandels, zugeschrieben wissen wollten[3]. Hefele geht in seiner Charakterisierung der Agnoeten über diese Nebenfrage mit Stillschweigen hinweg. Natalis Alexander[4] schreibt: Bellarminus Agnoetarum errorem male refert (l. 4. De Christo c. 1.) asserens hanc fuisse illorum haeresim, quod diei judicii ignorantiam non divinitati Christi, sed ejus animae tribuebant. Refellitur autem ex Leontio (lib. de sectis art. 10), ex Isidoro (l. 8. Orig. c. 5) et ex S. Joanne Damasceno (l. De haeres.). Hergenröther kennzeichnet den Irrtum der Agnoeten also: ‚Diese (die The-

---

[1] Hier begegnen wir wieder nach Erlaß des ‚Henotikon‘ Monophysiten der strengsten Richtung.

[2] In dieser Zeitschrift XIX. Jahrgang 1895. S. 651 ff.

[3] Vgl. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik 1. Aufl. II. S. 135.

[4] L. c.

mistianer) wollten ihrerseits nach der Grundlehre der Monophysiten nichts von der Unterscheidung der zwei Naturen wissen und prädicierten das Nichtwissen von der einzigen nach Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen vorhandenen Natur des Erlösers'[1]).

36. Themistius wollte, wie aus Petavius[2]) zu entnehmen ist, in Christus nur ein einziges Wissen und nur eine einzige Wirkungsweise anerkennen. Kann man daraus schließen, daß er dem Erlöser die menschliche Seele absprach? Oder ließ er infolge der Menschwerdung Gottheit, Seele und Leib in ein eigenartiges Gemisch zusammenfließen? Es ist schwer, auf diese Fragen eine bestimmte Antwort zu geben. Nach unserem Ermessen gehörte Themistius zu jenen Denkern, welche die Gottheit des Logos infolge inniger Vereinigung mit einer sterblichen und leidensfähigen Leiblichkeit bedeutsam geschwächt und getrübt sein ließen und infolge dieser Auffassung im Sinne der Apollinaristen und mehrerer Arianer auf die menschliche Seele oder wenigstens auf den obern Teil derselben (pars superior sive rationalis animae) ganz vergaßen. — Daß durch diese Auffassung der agnoetischen Lehranschauungen die Folgerungen, die man aus der kirchlichen Verurteilung derselben zugunsten des menschlichen d. h. des in der Seele ruhenden Wissens Christi zu ziehen pflegt, einigermaßen abgeschwächt werden, liegt am Tage. Man würde jedoch zu weit gehen, wenn man behaupten wollte, die vorgedachten Folgerungen würden durch diesen Tatbestand ganz aufgehoben oder wenigstens zweifelhaft gemacht[3]).

---

[1]) Kirchenlexikon I. Sp. 343 unter dem Titel: Agnoeten.

[2]) De Incarn l. 8. c. 3. n. 9.

[3]) Näheres darüber mag man in unserer oben (n. 34) namhaft gemachten Abhandlung und bei Pohle a. a. O.) nachlesen.

Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi.

Von Prof. Dr. Gerh. Rauschen.

Im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 108—122) hat Herr Dr. Anton Beck in Amberg einem von mir veröffentlichten Aufsatz eine Kritik entgegengestellt, die ich nicht als letztes Wort in dieser Frage hingehen lassen möchte; denn wenn auch der aufmerksame Leser selbst die richtige Wahl zwischen beiden Auffassungen treffen kann, so ist doch die Materie, um welche es sich handelt, schon seit alter Zeit so umstritten, daß nicht leicht jemand die Zeit und die Geduld haben wird, sich durch alle die schwierigen Stellen, die in Betracht kommen, hindurchzuarbeiten.

Mein Aufsatz, gegen den Beck angeht, erschien in der Theologischen Quartalschrift (Tüb. 1905, 3. Heft, S. 424—439) unter dem Titel: ‚Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi'. Derselbe ist nicht erst, wie Beck vermutet, durch eine von ihm im Herbst 1903 über denselben Gegenstand veröffentlichte Abhandlung veranlaßt worden; ich habe vielmehr meinen Standpunkt, der bisher wenige Vertreter gefunden hat, schon Ostern 1903 in meinem ‚Grundriß der Patrologie' kurz dargelegt und habe ihn dann in der Theol. Quartalschrift eingehend rechtfertigen wollen, besonders, nachdem Pohle im 2. Bande seines mit Recht sehr geschätzten Lehrbuches der Dogmatik (Paderborn 1903, S. 38) einen anderen geltend gemacht hatte.

1. Zunächst will Beck (S. 109—113) meine Behauptung nicht gelten lassen, der Leib Christi sei nach Hilarius anders und

vollkommener als der unsrige infolge seiner Empfängnis vom hl. Geiste, und die Freiheit vom Leiden sei dem Leibe Christi von Natur aus zugekommen. ‚Wenn das', so bemerkt Beck (S. 110), ‚dann war dieser Leib von Natur aus, also wesentlich, ein anderer als der unsrige, dann ist Hilarius wohl schwerlich vom Doketismus freizusprechen, und es ist auffallend, wie Rauschen trotzdem behaupten kann, Hilarius habe nirgendwo die Realität der Menschheit Christi bestritten; ist dagegen bloß die Entstehungsweise des Leibes Christi eine andere als bei uns, dann folgt von selbst, daß kein Wesensunterschied zwischen beiden Leibern besteht'.

Dem gegenüber gebe ich folgende Stellen zu bedenken:

a. **De trin. X 15: Quodsi adsumpta sibi per se ex virgine carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit,** *secundum animae corporisque naturam necesse est et passionum fuisse naturam.* Das heißt doch wohl: Weil Leib und Seele bei Christus eine andere Natur hatten, mußte auch die Natur seiner Leiden eine andere sein. Beck bemerkt (S. 110), das Wort **natura** habe bei Hilarius eine schwankende Bedeutung, und beruft sich dafür auf sein Werk ‚Die Trinitätslehre des hl. Hilarius' S. 12; aber da finde ich davon nichts. Wie dem aber auch sei, **natura** wird doch auch wohl bei Hilarius, wie überall, so etwas wie Natur oder Wesen bezeichnen müssen.

b. **De trin.** X 23 sagt Hilarius vom Leibe Christi: **Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed naturam non habens ad dolendum;** *naturae enim propriae ac suae corpus illud est*[1]), **quod in caelestem gloriam conformatur in monte.**

c. **De trin. X 25: Habuit enim corpus sed originis suae proprium,** d. h. Er hatte nämlich einen Leib, aber einen besonderen entsprechend seinem Ursprunge[2]).

---

[1]) Zu dieser Stelle sagt Beck (S. 109): ‚Daher ist die Stelle X 23: naturae enim propriae ac suae corpus illud est nicht mit Fisch wiederzugeben: „denn einer besonderen und ihm eigenen Natur gehört jener Körper an", sondern sinngemäß: „Der Leib Christi hat eine Natur, die, weil hypostatisch angenommen vom Logos, dem Logos als Eigentum gehörte". Das kann ich nicht billigen; am besten würde man allerdings übersetzen: ‚Denn eine besondere und eigene Natur hat jener Leib'.

[2]) Falsch übersetzt Beck (a. a. O.): ‚Er hatte einen ihm gehörigen Leib, aber einen besonderen, weil er von ihm selber den Ursprung hatte'.

d. De trin. X 35: Demonstrari non ambiguum est, *in natura eius corporis* infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem, et passionem illam, licet inlata corpori sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse; das wird im folgenden auf die übernatürliche Empfängnis des Leibes Christi zurückgeführt. Nun sagt Beck (S. 111), natura könne an dieser Stelle die Bedeutung von Natur, Wesen nicht haben; ich frage: Warum nicht? Beck antwortet, Hilarius führe die Freiheit von Schmerzen bei Christus niemals auf die Verschiedenheit seines Leibes vom unsrigen zurück, sondern stets auf die Verschiedenheit seiner Entstehungsweise. Aber das ist nicht richtig; wie an unserer Stelle, so führt der Heilige auch De trin. X 23 die Schmerzlosigkeit Christi auf die Verschiedenheit seiner Natur zurück mit den Worten: Habuerit sane illud domini corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturae habet, ut calcet undas et super fluctus eat; er tut es ferner an anderen noch zu nennenden Stellen. Übrigens fallen bei Hilarius beide Momente zusammen: eben weil sein Leib anders wie wir empfangen war, darum hatte er auch eine andere Natur wie wir (vgl. die vorher unter a zitierte Stelle).

e. De trin. X 44 schreibt Hilarius von der Menschheit Christi: Non est itaque in ea natura, *quae supra hominem est*, humanae trepidationis anxietas et *extra terreni est corporis mala* non terrenis inchoatum corpus elementis.

Gehe ich also zu weit, wenn ich den Hilarius so verstehe, daß Christi Leib anders und vollkommener war als der unsrige und daß insbesondere die Freiheit von Leiden dem Leibe Christi von Natur aus zukam? Das letztere sagt Hilarius mit dürren Worten c. 35: *in natura* eius corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse; diese infirmitas erklärt nämlich Hilarius gleich darnach mit natura dolendi und c. 25 als vitia humanae passionis. Die Sache ist so klar, daß sie nicht hätte geleugnet werden sollen und daß man unwillkürlich an jenes Wort Becks denkt, daß manche Leute sich nicht gern ein Objekt entziehen lassen, an dem sie den Scharfsinn ihrer Distinktionen erproben können[1]). Zum Überfluß will ich noch erwähnen, daß ich mich in Übereinstimmung mit den neuesten Dogmatiken von Janssens und Pohle befinde; jener

---

[1]) Beck, Kirchl. Studien u. Quellen, Amberg 1903, 82.

schreibt[1]): **Ostendunt enim (verba Hilarii), s. doctorem** ***specialem*** **in Christi corpore et anima tenuisse** ***indolem, immo quasi naturam,*** **ex origine peculiari corporis concepti.** Und Pohle, der im Gegensatz zu mir die Schmerzempfindung bei Christus zugibt, sagt doch[2]): ‚Was aber die von Hilarius zweifellos vorgetragene Ungleichartigkeit der Menschheit Christi von der gewöhnlichen Adamsnatur betrifft, eine Anders- und Höherwertung, welche er deutlich auf den wunderbaren Ursprung aus dem hl. Geiste und der Jungfrau zurückführt, so hebt Hilarius bei aller Anerkennung der Realität und Passibilität der Menschheit Christi im besondern einen dreifachen Wesensunterschied zwischen der Menschheit Christi und uns anderen Menschen hervor, nämlich das Fehlen einer Übermannung durch körperlichen Schmerz, den Ausfall einer Verpflichtung zur Übernahme von Schmerz und endlich die Abwesenheit der Strafidee bei Ertragung von Schmerz'.

2. Aber der Hauptdifferenzpunkt zwischen Beck und mir ist der, daß ich den Hilarius alle Schmerzempfindung bei Christus leugnen lasse, während Beck die Äußerungen des Heiligen so erklärt, daß Christus wohl Schmerz für uns gelitten hat, aber freiwillig und nicht aus Übermannung seiner menschlichen Natur, daß Christus also die freiwillige Ursache wie seines Leibes, so auch seiner Schmerzen war. Das letztere haben auch viele andere gesagt, aber in der Form, daß der Herr jedesmal durch einen freien Willensakt sich dem Leiden, das keine äußeren Einflüsse ihm antun konnten, hingab[3]); Beck aber erklärt (Zeitschr. S. 121): ‚Damit ist meines Erachtens auch die Frage gelöst, ob der Leib Christi von Natur aus leidensfähig war oder erst durch einen jedesmaligen Willensakt Christi. So wenig Christus stets einen eigenen Willensakt nötig hatte, um seinen Leib anzunehmen, so wenig auch, um zur gegebenen Zeit zu leiden. Mit der freiwilligen Annahme des menschlichen Leibes war auch die freiwillige Annahme der Leidensfähigkeit schon gegeben'.

Ich stelle nun zuerst die Stellen aus Hilarius zusammen, die es mir zweifellos machen, daß er nicht bloß die Notwendigkeit der Schmerzempfindung, sondern auch deren Tatsächlichkeit von

---

[1]) Christologia, Frib. 1901, 549.

[2]) Lehrbuch der Dogmatik II 37.

[3]) So Schwane, Dogmengeschichte II² 270 f.; Bardenhewer, Patrologie² 361; Pohle, Lehrbuch II 37—38.

Christus ausschließt; an zweiter Stelle will ich dann die Gegengründe Becks zu würdigen suchen.

a. De trin. X 23: Passus quidem est dominus Jesus Christus, dum caeditur, dum suspenditur, dum crucifigitur, dum moritur; sed *in corpus domini inruens passio nec non fuit passio nec tamen naturam passionis exseruit*, dum et poenali ministerio desaevit et virtus corporis *sine sensu poenae* vim poenae in se desaevientis excepit. Im folgenden sagt Hilarius, dem Leibe Christi könne man die doloris nostri natura zuschreiben, wenn unser Leib die Natur hätte, auf dem Wasser und durch verschlossene Türen zu gehen, was aber nicht der Fall sei.

De trin. X 26: Quae cum ita sint, videamus, an peractus ille passionis ordo *infirmitatem in domino corporalis doloris permittat intellegi*.

De trin. X 47 wird Is. 53, 4 erklärt und zwar nach diesem Wortlaut: Hic peccata nostra portat et pro nobis dolet et nos existimavimus eum in doloribus esse et in plaga et in vexatione. Über diese Stelle schreibt Hilarius: Et pro nobis dolet, *non et doloris nostri dolet sensu*, quia et habitu ut homo repertus habens in se doloris corpus, *non habens naturam dolendi*; . . . hinc itaque *aestimatus est* in doloribus . . . *opinionem* nobis naturalis sibi in passione doloris invexit.

In ps. 53, 12: Passus ergo est deus, quia se subiecit *voluntarius* passioni; sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum, quibus dolorem patientibus necesse est eas inferri, virtutes, *ipse tamen a naturae suae virtute non excidit, ut doleret*.

Die letztgenannte Stelle schließt namentlich wegen des Wortes voluntarius jeden Zweifel daran aus, daß der Herr tatsächlich niemals Schmerz empfunden hat; denn Hilarius sagt: obschon Christus sich freiwillig den Leiden hingab, konnte er doch seine Natur nicht insoweit verleugnen, daß er Schmerz empfand. Wie verträgt sich damit der Satz Becks (S. 121): ‚Mit der freiwilligen Annahme des menschlichen Leibes war die freiwillige Annahme der Leidensfähigkeit schon gegeben‘? Ganz im Gegenteil sagt Hilarius: Bei der freiwilligen Übernahme der passio im objektiven Sinne konnte der Herr die passio im subjektiven Sinne, d. h. die Schmerz-

empfindung, nicht übernehmen, weil er soweit aus seiner Natur nicht heraustreten konnte.

b. Wie hilft sich nun Beck gegenüber so klaren Stellen, die gegen ihn zeugen? Er sagt (S. 116 f.): ‚Wohl sagt er (Hil.) nicht formell, daß der Heiland das körperliche Empfinden des Schmerzes gehabt habe; dazu hatte er keinen Grund, weil die Arianer das Empfinden nicht leugneten; allein diese Annahme folgt mit Notwendigkeit, da er betont, Christus habe wahrhaft gelitten, was Menschen leiden, und habe einen wahren Leib gehabt, nur sei die Ursache des Leidens eine andere gewesen, als bei den anderen Menschen. Wenn nun Hilarius bei jenen Leiden, die Christo durch äußere Ursachen zugefügt werden, denselben Gedankengang verfolgt, dann müssen wir annehmen, daß er das Empfinden auch dieser Schmerzen nicht geleugnet habe‘.

Dagegen bemerke ich zunächst, daß Hilarius nicht nur nicht formell sagt, daß der Heiland das Empfinden körperlichen Schmerzes gehabt habe, sondern daß er an den eben mitgeteilten Stellen im Gegenteil geradezu sagt, daß er ein solches Empfinden nicht gehabt habe und nicht haben konnte. Und die Arianer leugneten nicht nur nicht dieses Empfinden beim Heilande, sondern machten es im Gegenteil zu einer Instanz gegen seine Gottheit, und das ist der Hauptgrund dafür, daß Hilarius dieses Empfinden leugnete. Wenn ferner Hilarius erklärt, Christus habe wahrhaft gelitten, so fügt er auch sofort bei, mit welcher Einschränkung er das versteht; nämlich er meine passio im objektiven Sinne als Schläge und Wunden, nicht aber im subjektiven Sinne als Schmerz[1]). Wenn aber Hilarius sagt, Christus habe einen wahren Leib gehabt, so betont er dabei doch immer, daß dieser Leib übernatürlich empfangen war, und daraus zieht er dann die Schlußfolgerung, daß dieser Leib eine andere Natur hatte wie der unsrige, und dann weiterhin, daß die Natur des Leidens bei ihm eine andere war als bei uns[2]).

Doch Beck beruft sich ferner auf einzelne Stellen des Hilarius; wir müssen ihm auch auf diesem Wege folgen, und damit erledigt sich dann von selbst der zweite Satz seiner eben mitgeteilten Meinungsäußerung.

---

[1]) So an der eben angeführten Stelle aus In psalm. 53, 12 und namentlich in Stellen der Schrift De trinitate (vgl. oben 1b und 2a).

[2]) Siehe die Stellen im vorhergehenden, bes. 1a—d.



a. Um zu beweisen, Christus habe Schmerzen empfunden, verweist Beck (S. 113. 115 f.) besonders auf De trin. X 54 ff., wo die Äußerungen des Herrn über seine Verlassenheit am Kreuze und sein wiederholtes Weinen behandelt werden und dabei bemerkt wird c. 55: Anima quae tristis est flet, und c. 56: et tamen vivificat qui et flevit et doluit; Christus müsse also, so folgert Beck aus diesen Stellen, ‚ein körperliches Empfinden der Trauer gehabt haben' und Hilarius sage ausdrücklich, daß Jesus Schmerz empfunden habe.

Beck hat leider den Zusammenhang und Zweck dieser Ausführung des Hilarius nicht beachtet. In c. 54—67 handelt Hilarius nämlich von den ‚sacramenta' der Person Christi, die man nur verstehe (so c. 63), wenn man die hypostatische Union festhalte, z. B. sein Herabsteigen vom Himmel, während er im Himmel bleibe, wie er als Knabe wächst und doch als Gott unveränderlich ist, wie er als Kind weint und im Himmel selig ist, und wie er in den Himmel auffährt, wo er zuvor war. Zu diesen Geheimnissen rechnet Hilarius auch sein Weinen über Jerusalem und Lazarus (c. 55 u. 56); er zeigt, daß Christus zum Weinen keinen Grund hatte und eine Seele, die weine, doch auch betrübt sein müsse (tristis est c. 55, dolet c. 56); ein solches flere und dolere habe aber bei Christus keinen Grund gehabt, da er z. B. im Begriffe war, den Lazarus zu erwecken und dadurch verherrlicht zu werden. Et tamen fletum est (c. 56)! Das seien Geheimnisse, und diese werden nun c. 63 also erklärt: Absistat itaque omnis inreligiosa et divini sacramenti incapax infidelitas, quae nescit Christum non sibi flere sed nobis, ut adsumpti hominis veritatem ipse quoque adfectus humanae consuetudinis susceptus protestaretur; man müsse, sagt Hilarius ferner, die hypostatische Union im Auge behalten, während wir, schwach im Verstande und noch schwächern Glaubens, Christum Jesum teilen (c. 65). Endlich heißt es dann c. 67, man müsse alle diese Dinge im Glauben hinnehmen, ohne sie begreifen zu wollen, wie auch Paulus, wenn er vom Leiden und der Auferstehung Jesu spreche, beifüge: secundum scripturas; man solle also sagen, ohne sich in leere Streitigkeiten und Spitzfindigkeiten zu verlieren: geweint und gehungert hat und verlassen war der Sohn Gottes secundum scripturas.

Ganz falsch gibt also Beck den Sinn von c. 55 und 56 so an (S. 115): ‚Daher sagt Hilarius, es unterliege keinem Zweifel,

daß Jesus in Wahrheit geweint und Schmerz empfunden hat; nur sagt er, Christus habe nicht weinen müssen'. In Wahrheit legt Hilarius nicht auf ‚müssen' den Nachdruck, sondern auf das richtige Verständnis dieser Affekte bei Christus und auf den Glauben. Auch De trin. X 24 spricht Hilarius von dem sacramentum fletus sitis et esuritionis bei Christus (vgl. unten δ) und sagt, wenn er hungerte, dürstete und weinte, habe er doch nicht gegessen, getrunken oder Schmerz empfunden, sondern habe nur, um die Wahrheit seines Körpers zu zeigen, die Gewohnheiten des Körpers angenommen.

β. De trin. X 37 legt Hilarius dar, daß die Angst Christi im Ölgarten und seine Bitte, der Kelch möge an ihm vorübergehen, nicht Angst vor Leiden und Tod gewesen sei, sondern nur Besorgnis wegen des Abfalls der Jünger; er schließt: Non ergo sibi tristis est neque sibi orat, sed illis, quos monet orare pervigiles, ne in eos calix passionis incumbat, quem a se transire orat, ne in his scilicet maneat. Und c. 41 spricht Hilarius vom Blutschweiß Christi und sagt, wenn wirklich der Herr solchen vergossen habe — die Handschriften, sagt er, stimmen nicht überein — so sei es nur unseres Heiles wegen geschehen und auch nur unseretwegen ‚quibus timebatur' habe ihn der Engel gestärkt.

Ich kann daher Beck gar nicht beistimmen, der diese zwei Kapitel also erklärt (S. 115): ‚Das Schmerzgefühl, die Trauer leugnet Hilarius auch nicht bei der Exegese der Worte: meine Seele ist betrübt bis in den Tod; er leugnet nur, daß er nach menschlicher Art gelitten habe, daß er nämlich von Natur aus habe leiden müssen': und (S. 116): ‚Somit leidet zwar Christus, aber der Grund hiezu liegt nicht außer ihm, sondern in ihm; er leidet, nicht wie die Menschen gezwungen, sondern kraft seiner Allmacht; so ist er Mensch, aber auch Gott'.

γ. De trin. X 23 setzt Hilarius auseinander, daß Christus wohl Schläge und Wunden als ‚impetus passionis' empfangen hat, dabei aber keinen ‚dolor passionis' empfand; es sei in diesem Falle bei ihm gewesen, wie wenn eine Waffe die Luft oder das Wasser treffe, denn das sei zwar eine passio, übe aber die natura passionis nicht aus; denn Christus habe wohl ein corpus ad patiendum gehabt, aber nicht die natura ad dolendum. Ich habe diese wichtige Stelle eingehend in der Theol. Quartalschrift 1905, 428—432 erklärt. Wie findet sich nun mit dieser Stelle Beck ab?

Zunächst bemerkt er (S. 118), man dürfe den Vergleich mit Wasser und Luft nicht zu sehr pressen, weil man sonst Christo überhaupt die Empfindung abspreche. Aber Hilarius spricht ja doch dem Heilande wiederholt jede Schmerzempfindung ab, er läßt nur ein Traurig- oder Besorgtsein wegen unseres Heiles bei ihm zu (so De trin. X 37). — Die empfindsame Natur des Heilandes, sagt Beck weiterhin, lehre Hilarius deutlich, wenn er X 34 sage, der Schächer sei durch die Schmerzen des Heilandes zur Bekehrung gebracht worden. Aber das gerade Gegenteil ist der Fall: Hilarius spricht an dieser Stelle die Schmerzen und die Furcht vor dem Tode dem Heilande ab und schließt: in poenae vero dolore et metu mortis Christum deputans et paradiso necesse est sis carituris et regno. — Auch stimme ich Beck darin nicht bei, daß er den Schwerpunkt von De trin. X 23 darin findet, daß Hilarius hier nicht die menschliche Natur Christi, sondern die göttliche Kraft in ihm als die Ursache der Schmerzempfindung hinstellt; vielmehr leugnet Hilarius auch in diesem Kapitel die Schmerzempfindung schlechthin beim Erlöser auf das deutlichste.

d. De trin. X 24 findet Beck (S. 117) ausgesprochen, daß Christus nicht nur wahrhaft gedürstet, gehungert und geweint hat, sondern auch, daß er nicht wie andere Menschen hierdurch gezwungen war, etwas zu genießen. Das ist richtig, nicht aber, was Beck dann beifügt, nämlich, daß die Ursache seines Leidens Traurigkeit war und daß der Herr daher Schmerz gelitten hat. Denn zweimal spricht Hilarius in diesem Kapitel[1]) von einem fletus sitis et esuritionis *sacramentum* (*mysterium*), weist darauf hin, daß der Herr, wo es von ihm heißt, daß er weinte, dürstete und hungerte, doch nicht aß, trank oder Schmerz empfand (doluit), und fährt fort: ‚sed ad demonstrandam corporis veritatem corporis consuetudo suscepta est'.

3. Ich komme zum Schlusse. Wir haben zunächst (1) gesehen, daß Hilarius, wie sehr er auch die Realität der menschlichen Natur des Erlösers betont, doch diese Natur infolge ihrer übernatür- Empfängnis sich in wichtigen Stücken und sozusagen wesentlich, besonders in der Freiheit von Leiden, von der gewöhnlichen Menschennatur unterscheiden läßt. Wir haben dann weiter gesehen (2a), daß Hilarius an verschiedenen Stellen nicht bloß die Notwendigkeit, sondern

[1]) Gerade wie später c. 54—67; siehe vorhin a.

auch die Wahrheit oder Tatsächlichkeit der körperlichen Schmerzempfindung von Christus ganz deutlich ausschließt. Endlich wurde gezeigt (2 b), daß die Bedenken, die Beck dagegen geltend macht, entweder auf Mißverständnis beruhen, oder doch so wenig Bedeutung haben, daß sie gegenüber den klaren Stellen, an welchen Hilarius die Schmerzempfindung beim Herrn leugnet, nicht in Betracht kommen können.

Nach dem Gesagten ist das Bild, welches sich Hilarius von der Menschheit Christi und besonders von ihren Affekten macht, folgendes: Christus hat wirklich geweint, gedürstet und gehungert, aber das sind **sacramenta**, die wir mit der hl. Schrift gläubig hinnehmen sollen, aber ihr voller Sinn bleibt uns verschlossen; der Herr wollte sich darin nur menschlichen Gewohnheiten anpassen, um die Wahrheit seiner menschlichen Natur zu zeigen, aber er tat es ohne Bedürfnis (**necessitas**) und ohne Schmerz (**dolor**); denn Bedürfnisse und Schmerzen sind ‚**vitia**' der menschlichen Natur und solche konnte Christus so wenig haben, als ‚**peccata**' (**De trin.** X 24. 54—56; 25. 35). Und wie Hilarius zugibt, daß Christus geweint hat, so auch, daß er traurig war z. B. im Ölgarten; aber er bestreitet es entschieden, daß er **sibi tristis** war und **sibi flebat**; er hatte keine Furcht vor Schmerz und Tod, sondern einzig Besorgnis wegen der Standhaftigkeit der Jünger; doch ist auch dies ein Geheimnis (**De trin.** X 37. 55—56). Ist also eine Art Seelenschmerz (**tristitia**) beim Herrn zuzugestehen, wenn er für uns auch ein Geheimnis ist, so ist doch jede körperliche Schmerzempfindung (**dolor**) von ihm völlig auszuschließen (**in ps.** 53, 12); ihn konnte wohl der ‚**impetus passionis**' nicht aber der ‚**dolor passionis**' treffen (**l. l.** 23); er überließ sich den ‚**naturae passionum**', nicht aber den ‚**iniuriae passionum**' (X 24); das Leiden war bei ihm nur objektiv als Schläge und Wunden, nicht aber subjektiv als Angst, Schwäche, Schmerz und Schmach (**l. l.** 32).

4. Ich hatte Theol. Quartalschr. 1905, 427 bemerkt, daß aus den von Beck (Kirchliche Studien 91) angezogenen Quellen sich nicht ergibt, daß Hilarius das Schmerzgefühl des Menschen auf die Sünde zurückführt. Beck hat die Zahl dieser Stellen später vermehrt (Zeitsch. 119, Anm. 5); ich muß nunmehr meine Äußerung als irrig zurücknehmen. — Auch will ich gerne zugestehen, daß ich mich (Theol. Quart. 1905, 437) nicht korrekt genug über die

Begründung der Schmerzlosigkeit Christi bei Hilarius ausgedrückt habe. Ich habe richtig gesagt, daß Hilarius in seinem Psalmenkommentar die Schmerzlosigkeit des Herrn ausschließlich auf die unveränderliche Natur Gottes zurückführt; wahr ist auch, daß er sie in seiner Schrift De trinitate fast regelmäßig mit der übernatürlichen Empfängnis des Leibes Christi begründet; es gibt aber auch Stellen in dieser Schrift (X 15. 34. 48), an denen er sie aus der Einheit der Person Christi herleitet.

Beck sagt (S. 121) von mir, ich gäbe zu, daß Hilarius in seinem Matthäuskommentar dem Heilande ein wirkliches Schmerzgefühl zuschreibe. Das ist nicht ganz richtig; ich habe zugegeben (S. 435), daß Hilarius an dieser Stelle (in Matth. 3, 2) ein leibliches Bedürfnis bei Jesus zuläßt, und habe das damit begreiflicher gemacht, daß der Matthäuskommentar geschrieben ist, ehe Hilarius in die arianischen Händel eingriff. Auch habe ich bemerkt, daß Hilarius schon an dieser Stelle eine andere Erklärung beifügt, die er in dem spätern Werke De trinitate als einzige gelten ließ: Non cibum etiam hominum esuriit sed salutem.

Erwiderung von Dr. A. Beck.

Zu meiner Vermutung, Rauschen sei durch einen Aufsatz von mir zu seiner Abhandlung veranlaßt worden, hielt ich mich für berechtigt, weil R., Tüb. Quartalschr. 1905, S. 426 bemerkte: ‚das Folgende wird zur Genüge zeigen, daß diese Darlegung [Beck's] den Worten des Hilarius nicht gerecht wird'.

Zur Sache. Bevor ich auf die Erwiderungen R.s eingehe, sei mir gestattet, die Lehre des Hilarius kurz darzulegen, damit ich bei meiner Entgegnung keine Wiederholungen zu machen habe.

Die Thesis des Hilarius ist: Die Arianer sagen, Christus könne nicht Gott sein, weil er gelitten habe (X, 9). Was die leiblichen Schmerzen betrifft, so empfindet jeder Leib nur vermittels der Seele und leidet nur dann Schmerzen, wenn er Sünden hat; diese hat jeder Mensch infolge seiner Empfängnis (X, 14 f.; vgl. S. 119[5]). Da Christus nicht menschlich empfangen ist, sondern sich selbst seinen Leib schuf, so ist er zwar wahrer Mensch, aber Herr seiner Seele

und seines Leibes und all seiner Regungen (X, 15—22; 63), kurz göttliche Person (X, 22). Deshalb, vermöge seiner göttlichen Kraft (**virtus corporis; sua virtute**), konnte der Leib auf dem Wasser gehen und empfand keine Schmerzen, trotz der Einwirkungen von außen (X, 23). Zwar hat Christus Schmerz empfunden, aber nicht notwendiger Weise (X, 24), weil er nicht sündhaft empfangen war (X, 25); auch empfand er aus dem gleichen Grund (X, 35; 44) keine Furcht vor den Leiden (X, 28), selbst nicht vor dem Tod (X, 36—44). Gleichwohl hat er gelitten, weil er auch sündhaft war, denn er hat unsere Sünden auf sich genommen. Allein da diese Sünden nicht die seinigen, sondern die unsrigen waren, hat er nicht für sich, sondern für uns, hat nicht wie wir notwendig gelitten (X, 47). Für seine göttliche Kraft gab es keinen Zwang, keinen Schmerz infolge äußerer Peinen, keine Notwendigkeit zu sterben, sondern nur freiwilliges Leiden und Sterben. Christus war eben Mensch, aber auch Gott (X, 48). Vor dem Tod konnte sich der nicht fürchten (X, 49), der zum Weinen und Sterben nicht genötigt war (X, 56), nahm er doch die Regungen des Leibes ebenso freiwillig an wie diesen selbst (X, 63) und entließ er selbst seine Seele (57—62; 49). Dies versteht freilich der nicht, der die Schrift menschlich, nach seinem Belieben auffassen will (X, 64; 65; 1; 2), wohl aber der Gläubige (X, 64), der die Worte so nimmt, wie sie lauten (X, 67). Der wie Abraham nicht zweifelt, beurteilt das Göttliche, das Geheimnisvolle, nicht nach einem irdischen, sondern nach einem höheren Maßstabe (X, 68; 70). Weil nun von Christus Göttliches und Menschliches ausgesagt ist, muß er Gott und Mensch, und weil die göttliche Person die menschliche Natur angenommen hat, göttliche Person sein (X, 64; 65; 66). Wie die Allmacht Gottes dies bewirkt, wissen wir nicht, das ist uns ein Geheimnis, aber daß es so ist, lehrt die Schrift (X, 69). Wie Christus nicht gezwungen war zu beten, um den Lazarus zu erwecken, sondern es unsertwegen tat, damit wir nämlich seine Gottheit erfassen sollten, so hat er auch in seiner Verlassenheit gebetet, damit wir seinen Tod, seine Menschheit, erkännten; ebenso hat er gelitten und ist gestorben, um uns zu überzeugen, daß er Mensch, aber er hat so mächtig und freudig gelitten, daß wir uns zugleich überzeugten, er sei Gott gewesen und habe nur unsertwegen gelitten (X, 71).

ad 1. a. S. 295 f.: Rauschen bemerkt, dem Hilarius zufolge habe Christus einen der N a t u r, nicht bloß der Empfängnis nach

vollkommeneren Leib gehabt wie wir. Er zitiert X, 15. Allein gerade hier betont Hilarius recht energisch die Wesensgleichheit des Leibes Christi mit dem unsrigen[1]), und legt den Differenzgrund einzig in die Entstehungsweise. Ihretwegen, nicht aber einer Wesensverschiedenheit halber ist der Leib Christi von Schmerzen frei, der unsrige dagegen nicht[2]). Das Wort **natura** bedeutet bei Hilarius zunächst ‚etwas', ‚Ding' im Gegensatz zu nichts. Siehe meine Trinitätslehre des hl. Hilarius, S. 12.

ad b. X, 23 lehrt Hilarius, der Leib Christi sei seiner Kraft nach (**virtus**; **sua virtute**) anders gewesen, als der unsrige, also nicht dem Wesen nach. **Proprium** und **suum** bedeuten ‚zugehörig' vgl. S. 109[4]. Hier muß es heißen statt ‚der Leib Christi hat eine Natur': Die Natur, die, weil hypostatisch . . . gehörte, hat einen Leib rc.).

ad c. X, 25 wird die Eigentümlichkeit einzig auf die Entstehungsweise zurückgeführt und dann gesagt, ihrethalben, nicht also wegen einer Wesensverschiedenheit, sei der Leib Christi fehlerfrei (vgl. S. 110[8]).

ad d. ist das Gleiche zu sagen (vgl. S. 110[8]). Wie immer, so sagt Hilarius auch hier, der Leib Christi und der unsrige seien dem Wesen nach gleich und nur dem Ursprung nach verschieden. Wenn nun Hilarius hier von einer Verschiedenheit der **natura** spricht, so kann dieser Ausdruck, der bei ihm noch keine feste Bedeutung hat, nicht den Sinn von Wesen haben. — Bezüglich X, 23 habe ich schon bemerkt, daß die Verschiedenheit auf die **virtus** Christi zurückgeführt wird. Daß diese **virtus** die göttliche Natur ist, ergibt sich aus X, 47: **sed passus virtute naturae suae, ut et virtute naturae suae natus est.**

ad e. X, 44: Wenn irgendwo, dann wird hier die Differenz in den Ursprung, nicht aber in das Wesen verlegt. Der Leib Christi steht über dem der übrigen Menschen, weil er ‚nicht aus irdischen

---

[1]) Filius Dei . . . ex se suaque virtute non deficiens Deus Verbum *consummavit* hominem viventem . . . homo Christus Jesus ad redemptionem animae et corporis nostri *perfectus* est natus . . . Virgo . . ., quamvis *tantum* ad nativitatem carni ex se daret, *quantum* ex se *feminae* edendorum corporum susceptis originibus impenderent, non tamen Jesus Christus per humanae conceptionis coaluit naturam.

[2]) Vgl. das soeben Zitierte u. S. 111[1]).

Keimen gebildet', weil 'die Kraft des Allerhöchsten' diesem Leib, trotz der irdischen Empfängnis, beigemischt ist. Selbst irdische Leiber verspüren bisweilen keinen Schmerz. Haben sie einstweilen einen dem Wesen nach verschiedenen Leib erhalten? — X, 35: daß **natura** nicht Wesen bedeuten kann, ist hinlänglich nachgewiesen. Christus hat die **infirmitates**, die **natura dolendi** und die **vitia humanae naturae** (X, 25) nicht gehabt wegen seines Ursprungs, nicht aber wegen der Wesensverschiedenheit seines Leibes.

ad 2. **a.** X, 23: Christus konnte auf dem Wasser gehen und verspürte keinen Schmerz **sua virtute: concedo;** wegen seiner leiblichen Wesensverschiedenheit: **nego.** Die menschliche Natur, die die Peinen erfuhr, gehörte nämlich dem Sohne Gottes, der diese Natur annahm, ohne seine Gottheit aufzugeben: X, 23.

X, 26: Den Mangel der **infirmitas** führt Hilarius auch hier auf den Ursprung zurück. Die menschliche Natur Christi ist dieselbe wie bei uns: **cum homo Christus Jesus est, sit quidem** *homo*, **sed . . . et ex corporis nativitate homo natus sit, nec sit in hominis vitiis, qui non sit in** *origine*.

X, 47 sagt Hilarius, daß Christus Schmerz verspüre wegen unserer Sünden.

in ps. 53, 12: Wie R. diese Stelle für sich zitieren konnte, ist mir unerfindlich. Sie lautet: **Dei filium . . . praedicamus, non ex naturae necessitate potius quam ex sacramento humanae salutis passioni fuisse subditum et voluisse se magis passioni subjici quam coactum. Et quamquam passio illa non fuerit conditionis et generis, quia indemutabilem Dei naturam nulla vis injuriosae perturbationis offenderet, tamen suscepta voluntarie est, officio quidem ipsa satisfactura poenali, non tamen poenae sensu laesura patientem; non quod illa laedendi non habuerit pro ipsa passionis qualitate naturam, sed quod dolorem** *divinitatis* **natura non sentit. Passus ergo est Deus, quia se subjecit voluntarius passioni, sed suscipiens naturales ingruentium in se passionum (***quibus dolorem patientibus necesse est inferri***) virtutes, ipse tamen a naturae suae virtute non excidit, ut doleret.** Christus hat nicht gezwungen, sondern freiwillig gelitten, hat gelitten, wie andere Menschen, aber seine Gottheit hat keinen Schmerz verspürt. Wie soll denn hieraus folgen, die Menschheit Christi habe keinen Schmerz verspürt? Im

nämlichen Psalm Nr. 14 heißt es: **mortem perpetiens, sed mori nesciens.** Ist Christus vielleicht auch nicht wahrhaft gestorben? R. hätte S. 299 richtig übersetzen sollen: ‚daß er‘, d. h. seine göttliche Natur, ‚Schmerz empfunden hat‘.

ad b. Die Thesis der Arianer lautet bei Hilarius im 10. Buch zunächst nicht: Gott kann keinen Schmerz verspüren, darum war Christus nicht Gott, sondern: Christus hat Schmerz verspürt, darum war er nicht Gott[1]. Nun beweist Hilarius, daß Christus Schmerz verspürte und doch Gott war.

ad α. Hilarius nennt die geoffenbarten Wahrheiten stets Geheimnisse, versichert aber auch, daß wir, wenn gläubig, sie genügend verstehen können, vgl. z. B. I, 12. Im 10. Buch handelt er nicht bloß von Kap. 54—57 sondern an zahlreichen andern Stellen vom Geheimnis der Inkarnation: X, 7; 10 &c. Was er hier unter Geheimnis versteht, habe ich oben mitgeteilt. Sowohl X, 55 f. wie X, 24 legt Hilarius den Ton darauf, daß Christus nicht habe weinen müssen. X, 56: **ne in eo quidem flendi necessitas existebat . . . Nulla ergo restat necessitas flendi.** X, 24: **Vel cum potum et cibum accepit, non se necessitati corporis . . . tribuit.** Warum übersetzt R. **necessitas** mit Bedürfnis? (S. 304). — Die Gewohnheiten des Körpers hat Christus ebenso angenommen wie den Körper selber (X, 63) und zwar ebenso wie die übrigen Menschen sie haben; X, 24: **ut naturae nostrae consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum.** Sind unsere Gewohnheiten auch bloß scheinbare?

ad β. Hilarius sagt, nicht der Tod sei die Ursache der Betrübtheit Christi gewesen (X, 36), sondern sein Wille, die Angst sei nur der Beweis für seine Menschheit gewesen (X, 37: **ut voluntate calicis deprecandi humanae in se sollicitudinis significans consortium sententiam a se unitae sibi communisque cum Patre non discerneret voluntatis**). X, 41: Der Blutschweiß zeugt für die menschliche Natur Christi, aber auch für die göttliche, ‚da es ja gegen die Natur ist, Blut zu schwitzen‘.

ad γ. X, 23 habe ich hinlänglich behandelt. — X, 34 spricht Hilarius der göttlichen Natur das Schmerzgefühl ab: **concedo;**

---

[1] X, 9: Volunt enim plerique eorum ex passionis metu et ex infirmitate patiendi non in natura eum impassibilis Deus fuisse cf. I. 31.

der menschlichen: nego. Deseca ad metum poenae naturae indesicabilis portionem: et de Christo et apud inferos pone, quod doleat, et in paradiso relinque, quod regnet. — Hilarius sagt, daß er wie den Leib, so auch das Weinen und Traurigsein angenommen habe (X, 63) und daß er zum Beweis seiner Menschheit geweint, gehungert und gedurstet, zum Beweis seiner Gottheit aber trotzdem nicht gegessen und getrunken habe (X, 24).

Die Antwort auf die Schlußbemerkungen R.s, soweit sie das Leiden Christi betreffen, liegt im vorausgehenden enthalten.

Rezensionen.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Ludwig Pastor, k. k. Hofrat, o. ö. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck und Direktor des österreichischen historischen Instituts zu Rom. Vierter Band. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und der Glaubensspaltung von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513—1534). Erste Abteilung: Leo X. 1—4. Auflage. Freiburg im Breisgau, Herder, 1906. S. XVIII, 609.

Giovanni de' Medici war, als er zum Papst gewählt wurde, noch nicht 38 Jahre alt. ‚Owê, der bâbest ist ze junc: hilf, hêrre, dîner kristenheit' hatte einst Walther von der Vogelweide geklagt, als im Jahre 1198 der 38jährige Kardinal Lothar als Innozenz III. den apostolischen Stuhl bestieg. Die Furcht des Dichters war unbegründet; Gott der Herr wollte gerade durch den jungen Papst seiner Kirche helfen.

Mit mehr Recht hätte man im Jahre 1513 die Klage Walthers anstimmen dürfen. Denn der Mediceer bot wenig Aussicht auf eine glückliche Regierung in schwerster Zeit. Als Knabe von 13 Jahren war Giovanni, der zweite Sohn Lorenzos des Erlauchten, durch Innozenz VIII. Kardinal geworden. Bis zur Katastrophe von 1494, welche in Florenz seine Familie auf längere Zeit der Herrschaft beraubte, hatte er die Gunst des Glückes genossen. Jetzt wurde er für einige Zeit ein Flüchtling. Aber nichts vermochte seinen heiteren Sinn zu trüben: er blieb voll der rosigsten Hoffnungen.

Im Jahre 1512 ward durch eine unblutige Revolution das Regiment der Medici wiederhergestellt. Das Jahr danach starb Julius II., während dessen Krankheit 1511 sich der Kardinal Medici schon einmal um die Tiara beworben hatte. Seine Wünsche sollten sich bald erfüllen.

Die Beweggründe, durch welche sich seine Wähler bestimmen ließen, waren nicht die edelsten. Zunächst übte auf sie der gefeierte Name seines Geschlechtes einen starken Einfluß aus, dann die hervorragende Stellung des Kardinals unter dem vorigen Papste, ferner seine antifranzösische Gesinnung und schließlich: man wußte, er wollte leben und leben lassen; daraus entsprang seine Friedensliebe und seine Freigebigkeit.

Das Bild, welches P. mit gewohnter Meisterschaft von Leo X. gezeichnet hat, weist allerdings tiefe Schatten auf, aber es ist doch nicht ohne erfreuliche Lichtseiten. Sogleich am Schluß des ersten Pontifikatsjahres hatte Leo einen namhaften Erfolg erreicht. Die Signatur der Regierung seines Vorgängers war der Krieg. Die Liga zu Cambrai 1508 verband Julius II., Kaiser Maximilian I., Ludwig XII. und Ferdinand den Katholischen gegen Venedig. Im Jahre 1511 schlug der Vertrag in die Heilige Liga um: derselbe Julius, Ferdinand und Venedig standen nun gegen Frankreich, welches durch die Niederlage bei Novara 1513 eine schwere Schädigung erfuhr. Indes Ludwig XII. entsagte seinen Eroberungsplänen auf Mailand nicht. Da einigten sich noch 1513 der Kaiser, England und Spanien zu einem Angriff gegen Frankreich, dessen König nun entschieden einlenkte. Für den Heiligen Stuhl bot diese politische Wendung günstige Aussicht auf die Beilegung des pisanischen Schismas, das in dem französischen Könige eine starke Stütze gefunden hatte. Durch kluges Entgegenkommen gelang Leo X. die Beseitigung der gefährlichen Opposition und die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

Das Interesse des Papstes für seine Familie machte es zum vorhinein glaubhaft, daß er sich in der Politik und sonst zunächst durch den Nepotismus werde leiten lassen. So hatte es Alexander VI. gehalten. Dennoch wäre eine derartige Erwägung nach den überzeugenden Ausführungen Pastors den Tatsachen nicht entsprechend. Zwar wird jene Annahme durch das Zeugnis von Zeitgenossen unterstützt. Anderseits hat man neuestens den Papst von Nepotismus frei gesprochen. Auch diese Auffassung läßt sich nicht halten. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. Daß sich Leo X. durch die Rücksichten auf seine Familie beeinflussen ließ, ist sicher. Indes der Ein-

fluß war, wenigstens in den meisten Fällen, kein entscheidender und seine Politik ist nicht rein nepotistisch gewesen.

Es waren allgemeinere Gesichtspunkte, welche auf die oft wechselnde Stellungnahme des Papstes einwirkten. Als er die Kunde von einem französisch-spanischen Heiratsprojekt vernahm, stieg in ihm eine sehr begreifliche Furcht auf, daß Spanien im Besitz von Mailand, Neapel, Genua und einem Teile des venetianischen Gebietes auch die übrigen italienischen Fürsten, namentlich den Kirchenstaat und den Heiligen Stuhl selbst in den Bannkreis seiner Machtsphäre ziehen werde. Es gelang dem Papste, zur Abwendung dieses Mißverhältnisses eine Annäherung Frankreichs und Englands zustande zu bringen.

Aber nun befiel ihn aus den gleichen Gründen die Angst vor der Suprematie Frankreichs. Franz I. hatte es auf Mailand abgesehen; sein Angriff war nicht zu verhindern und schien einen für Frankreich glücklichen Ausgang zu versprechen. Leo X. verständigte sich mit dem französischen Könige dahin, daß dieser ‚auf Neapel zugunsten des Heiligen Stuhles oder eines Dritten verzichte, welcher dem Papste und dem Könige genehm sei; denn Leo X. könne es unter keiner Bedingung dulden, daß der Norden und der Süden der italienischen Halbinsel von einem und demselben Fürsten und sollte dies selbst sein Bruder sein, beherrscht werde‘. Man sieht, die Sorge für die Unabhängigkeit des Kirchenstaates und des Heiligen Stuhles waren für ihn wesentlich bestimmend, ein Standpunkt, den seit dem 12. Jahrhundert ungleich größere Päpste, als Leo X. war, in richtiger Erkenntnis der Dinge eingenommen und konsequent zur Geltung gebracht hatten.

Franz I. fiel tatsächlich in Oberitalien ein. ‚Mehr aus Furcht, als aus Wahl‘ stand der Papst auf seiten der antifranzösischen Liga. Der glänzende Sieg der Franzosen bei Marignano am 17. September 1515 verbreitete im Vatikan einen nicht geringen Schrecken. Rascher indes, als es den mit dem französischen Könige verbündeten Venetianern erwünscht war, hatte sich der Papst mit dem Sieger verständigt. Auf einer Zusammenkunft mit ihm im Dezember 1515 wurde weiteren Feindseligkeiten vorgebeugt und der Grund gelegt zu dem Konkordat des nächsten Jahres.

Aus dem Kriege mit Frankreich erwuchs dem Papste, der so gern Ruhe gehabt hätte, eine neue Gefahr in Urbino. Der lehenspflichtige Herzog Francesco Maria von Urbino hatte mit Franz I. ein geheimes

Einverständnis unterhalten, also die Schuld der Felonie auf sich geladen. Ein ernstes Einschreiten gegen den Treulosen war daher gerechtfertigt. Trotzdem hat das Vorgehen des Papstes, namentlich wenn man die seitens des Herzogs den Medici bewiesene Gastfreundschaft berücksichtigt, ‚etwas sehr Gehässiges und Abstoßendes'. Es scheint hier ein Fall vorzuliegen, wo Leo X. sich in erster Linie durch Nepotismus bestimmen ließ. Denn ‚man gewinnt den Eindruck, daß es weniger darauf ankam, der Gerechtigkeit ihren Lauf zu lassen, als dem Neffen einen Staat zu verschaffen'.

Auf die Zitation erschien Francesco Maria nicht in Rom. Er hoffte auf den Beistand des französischen Königs. Dieser war indes nicht in der Lage, seinem Freunde das verlorene und dem Lorenzo de' Medici zugefallene Herzogtum wiederzugewinnen, zumal da der Kaiser im März 1516 die Alpen überstieg, um die Franzosen und die Venetianer zu bekriegen. Doch die Beziehungen zu Frankreich nützten dem Herzog insofern, als auf die Vermittlung Frankreichs und Spaniens das Recht des Medici nur für die Lebensdauer des Papstes gelten sollte. Danach stand es dem Exilierten frei, seine Ansprüche von neuem geltend zu machen. Es war also nur ein Waffenstillstand, und zwar ein durch schwere Opfer erkaufter Waffenstillstand. Die Erledigung der Frage erfolgte nach dem Tode Lorenzos. Urbino wurde 1519 mit dem Kirchenstaate vereinigt und der Papst bereute seinen Nepotismus aufrichtig.

Während des achtmonatlichen urbinatischen Krieges, welcher die Kreuzzugsbestrebungen des Papstes erheblich lähmte, wurde Ende April 1517 ein gegen ihn gerichtetes Attentat des Kardinals Petrucci vereitelt. Petrucci war ein Lebemann, der aus persönlichen Gründen einen tiefen Haß gegen Leo X. hegte. Er würde ihn mit eigener Hand aus dem Wege geräumt haben, wenn ihn die Furcht davon nicht abgehalten hätte. Der Plan war gefaßt: Leo X. sollte durch Gift sterben, das ihm ein Arzt zu reichen hatte. Doch die Vorsicht des Papstes ließ ihn der Gefahr entkommen. Der Anschlag ward entdeckt und Petrucci hingerichtet. Er zählte 27 Jahre.

Die blutige Strafe rief zwar diesseits wie jenseits der Alpen scharfe Urteile hervor. Indes Leo X. ließ sich dadurch nicht irre machen. Er hatte recht. Denn gerade das Gegenteil von dem, was Petrucci beabsichtigt hatte, geschah: die päpstliche Gewalt wurde durch den Ausgang des Komplottes in unerwarteter Weise gestärkt. Am 1. Juli 1517 ernannte der Papst 31 neue Kardinäle, von denen

viele durchaus würdige und tüchtige Männer waren. Es ist die umfassendste Kardinalspromotion gewesen, von welcher die Kirchengeschichte zu melden weiß.

In einem merkwürdigen Lichte erscheint die Politik Leos X. in der Frage betreffs der Nachfolge im Kaisertum. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Erledigung dieser für die gesamte Kirche und im besondern für den Heiligen Stuhl folgenschweren Angelegenheit die besonnenste Vorsicht erforderte. Gegen die Kandidatur des französischen Königs sprach unter anderem, daß er in Italien schon festen Fuß gefaßt hatte durch die Eroberung von Mailand. Gegen die Erhebung des Habsburgers Karl von Spanien fiel ins Gewicht, daß er zugleich König von Neapel war. Leo X. war geneigt, die Kaiserkrone einem deutschen Kurfürsten aufs Haupt zu setzen und zwar schien ihm Friedrich von Sachsen der geeignetste, weil er ihn durch diese Gunstbezeugung zur Beilegung der durch Luther entstandenen Wirren zu gewinnen hoffte.

Was tat der Papst? — Er schloß zu gleicher Zeit im Januar 1519 geheime Bündnisse mit Franz I. und mit Karl. Jeder glaubte nun im Papst einen festen Rückhalt gegen die Bestrebungen des andern zu haben. Im Grunde wollte Leo keinen von beiden. Am meisten unsympatisch war ihm der Habsburger. Die alten Besorgnisse vor den Gewalttaten der deutschen Kaiser erwachten in Leo X. mit erhöhter Stärke. Erst als nach dem Tode Maximilians I. die Wahl Karls zum deutschen Könige unaufhaltsam war, entschloß sich Leo in letzter Stunde, seinen Widerstand gegen diesen aufzugeben, damit es nicht den Anschein hätte, als sei die Wahl Karls gegen den Willen des Papstes erfolgt.

Das doppelte Spiel, welches Leo X. in diesem Handel trieb, ist eines Papstes unwürdig. Es war ein Glück, daß er mit all seiner Diplomatie nicht erreichte, was er wollte. Denn gerade der von ihm am meisten Gefürchtete war unter den in Frage kommenden Fürsten der beste und fähigste Kandidat für die römisch-deutsche Kaiserkrone.

Der Papst hat es noch erfahren, wie unbegründet seine Befürchtungen waren. Er mußte sich überzeugen, daß es dem Habsburger fern lag, irgend ein Recht des Heiligen Stuhles anzutasten. Auch den Trost hatte Leo X., daß Karls Waffen im neu ausgebrochenen Kriege mit Frankreich glücklich waren und Mailand wiedereroberten. Doch eben als Sieg auf Sieg gemeldet wurde, erkrankte

der Papst plötzlich und starb am 1. Dezember 1521, nicht an Gift, sondern wahrscheinlich an der Malaria.

Die glänzende Erhebung des jugendlichen Kardinals zur höchsten Würde und die prunkende Regierung Leos X. standen in einem tragischen Gegensatz zu der Art, wie dieser Papst aus der Welt geschieden ist. Man schmähte den Verstorbenen auf das Gröblichste und da die Finanzen eine pomphafte Bestattung der Leiche nicht zuließen, wurde sie in St. Peter ärmlich beigesetzt. Erst Paul III. hat dem viel umschmeichelten Mäcen der Künste ein Denkmal in S. Maria sopra Minerva errichten lassen, links hinter dem Hochaltar. Das Monument ist mittelmäßig und läßt kalt. Was an ihm auffällt, ist seine räumliche Ausdehnung und das Fehlen jeglicher Inschrift.

Die verhängnisvollste Episode im Leben Leos X. war der Brand, welcher in Deutschland ausbrach und einen starken Bruchteil der Christenheit ergreifen sollte. Zündstoff war seit langem in Fülle vorhanden. Die infolge der Schwächung des alten Kaisertums erfolgte Anlehnung der Päpste an Frankreich, die Lockerung des kirchlichen Gehorsams während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon und noch mehr während des großen abendländischen Schismas, die zerstörende Tätigkeit der Konzilien von Konstanz und Basel, welche weit mehr geschadet als genützt haben, das Aufkommen und die rasche Entwicklung der Landeshoheit in den einzelnen deutschen Territorien, die Verweltlichung eines Teils des reichsfürstlichen Episkopats, für den ein Adelsdiplom mehr empfahl, als Tugend und Wissenschaft, die Korruption in den Reihen des Säkular- und Ordensklerus: alles das hatte einen Zusammenbruch der mittelalterlichen Lebensordnung vorbereitet. Was dem Auftreten Luthers den kräftigsten Nachdruck verlieh, was ihm eine von sehr vielen tief empfundene Bedeutung gab, war die Tatsache, daß sich der Wittenberger Mönch gegen jene Macht richtete, deren Träger als echte Kinder der Renaissance seit etwa einem halben Jahrhundert ihrem erhabenen Berufe wenig, zum Teil gar nicht entsprachen; hatte man doch sogar das Laster mit der Tiara geschmückt gesehen. Und diese nämlichen Päpste waren es, welche, mehr oder weniger notgedrungen, in einem der vitalsten Punkte die Welt beschwerten: im Geldpunkt. Die Christenheit hätte um vieles heiliger sein müssen, als sie es tatsächlich gewesen, wenn eine Hochspannung dieser Art ohne furchtbare Auslösung bleiben sollte.

Eine Umgestaltung von Grund aus tat not. Sie mußte auf den Boden der von Christus gestifteten, damals schmählich entstellten,

aber immer noch mit einem unversiegbaren Schatz göttlicher Kraft ausgestatteten Kirche geschehen. Vor dem positiven Aufbau hatte die Wegräumung jener Elemente zu erfolgen, welche der Einheit des Gebäudes hartnäckig trotzten. Der Organismus der Kirche konnte völlig nur geheilt werden, wenn die unheilbaren Glieder ausgeschieden wurden, jene Leute, welche die Notwendigkeit der Kirchenreform unaufhörlich im Munde führten, aber an die ebenso nötige Selbstreform nicht denken wollten.

Diese Ausscheidung ist das traurige Verdienst der Neuerer des 16. Jahrhunderts. Darin besteht ihre Reformation, eine wahre Reformation, aber an sich nur eine negative. Es war ein hartes Strafgericht, das über die Christenheit hereinbrach, nicht deshalb, weil die die Kirche endlich gesäubert wurde, sondern deshalb, weil diese Reinigung nur noch möglich war durch eine scharfe Trennung und weil die Folgen dieser Trennung fort und fort wirken bis auf unsere Tage.

P. schildert mit trefflicher Plastik das erste Auftreten des innerlich längst mit der Lehre der Kirche zerfallenen Luther, seine Vorladung nach Rom, die Phasen seines Prozesses, welcher Mitte Juni 1518 eingeleitet wurde. Einen Einblick in das Archiv der Inquisition in Rom wurde dem Verfasser nicht gestattet, doch erhielt er die Zusicherung, daß aus der Zeit Leos X. dort keinerlei Akten erhalten sind.

Richtig wird der Einfluß der politischen Revolutionäre, vor allem Huttens, von P. markiert: Luther, ohnehin mehr Stürmer als Theologe, ließ sich von diesem verkommenen Fanatiker zum politischen Radikalismus fortreißen, wandte sich im Vertrauen auf Silvester von Schaumburg und Franz von Sickingen, die ihn ‚von aller Menschenfurcht befreiten', in Brandschriften an die Leidenschaften der großen Masse und forderte zur blutigen Verfolgung des Papstes, den er als den Antichrist bezeichnete, und der Papisten auf.

Leider wurden in der Behandlung der Lutherschen Sache seitens der Kurie schwere Fehler begangen. Die Absendung des Miltiz hatte allerdings nur den Zweck, daß er dem Kurfürsten von Sachsen die von diesem so sehr gewünschte Goldene Rose überbringen sollte. Aber die Wahl dieses Höflings, den nur die sächsische Abstammung empfahl, muß als unglücklich bezeichnet werden. Denn völlig eigenmächtig, nur um sich wichtig zu machen, trat er auch in Unterhandlungen mit Luther. Daß durch die Verwendung eines so taktlosen, eitlen und leichtfertigen Mannes wie Miltiz nichts erreicht wurde, ist begreiflich.

Ein Mißgriff ist ferner die Wahl Ecks zum Verkünder der Bulle Exurge Domine gewesen. Eck war ein überaus fähiger, scharfer Kopf, der Achilles der Katholiken, wie Kardinal Pole ihn nannte, zugleich einer der wenigen, welche scharfsichtig genug waren, um sofort bei dem Ausbruch der religiösen Unruhen in Deutschland ihre gefährliche gegen die Kirche selbst gerichtete Spitze zu erkennen. Indes so sehr ihn auch diese Eigenschaften für die Vollziehung des päpstlichen Dokuments empfehlen mochten, Eck galt als ein persönlicher Feind Luthers und das allein mußte ihn für die ihm zugedachte Sendung als untauglich erscheinen lassen. Es war nicht allzu schwer, die schlimmen Folgen, welche seine Mission im Gefolge hatte, vorauszusehen.

Zu denjenigen, welche die Tragweite der deutschen Bewegung am wenigsten ermaßen, gehörte, trotz einiger durch die Not aufgezwungener Schritte gegen Luther, Leo X. selbst. Schon bei dem Regierungsantritt des Mediceers waren die Zeichen der Zeit ernst und drohend. Der Papst täuschte sich über alles hinweg. Er hatte mit Franz I. im Jahre 1516 das Konkordat abgeschlossen, welches die dem Heiligen Stuhle so nachteilige pragmatische Sanktion aus den Tagen Karls VII. beseitigte. Mit diesem blendenden Erfolge war er zufrieden. Über die Stimmungen, welche in den Völkern herrschten und sich schon öfters in beunruhigenden Symptomen geäußert hatten, wiegte er sich im Gefühl ungetrübter Sicherheit. Durch eine politische Komplikation konnte er in Aufregung geraten. Die antikirchliche Gährung ließ ihn ruhig.

Mehr noch. Leo X. hatte überhaupt keinen Sinn für höhere geistliche Interessen. Der Schwerpunkt seiner Tätigkeit lag weit ab von dem Beruf des obersten Hauptes der Christenheit. Nicht der richtig verstandene Ausbau des Reiches Gottes auf Erden, das erste und letzte Ziel des Stellvertreters Christi, war der Gegenstand seines Strebens, sondern Ruhe in Rom, im Kirchenstaat, die „Freiheit" Italiens, dann namentlich ein genußfrohes Leben.

Es ist ein schmerzlicher Anblick: auf der einen Seite Sturm und beginnender Umsturz aller bestehenden Verhältnisse, auf der andern ein Leo X. mit allen Passionen einer verfeinerten Weltlichkeit, als leidenschaftlicher Liebhaber der Jagd, der Musik, eines nicht immer harmlosen Theaters, umringt von Hofnarren, von ehr- und geldgierigen Literaten, von Künstlern und Vertretern einer zum Teil zweifelhaften Wissenschaft. Wäre auf den Gebieten, denen diese Männer angehörten, von jedem auch das Glänzendste geleistet worden, es stünden derartige Leistungen doch in keinem Verhältnis zu der eminent

übernatürlichen Aufgabe des Vaters der Christenheit. Leo X., immerhin persönlich besser als seine schmarotzende Umgebung, spielte mit Blumen, auch mit Giftpflanzen, am Rande eines gähnenden Abgrundes.

P. hat mit dem Aufwand eines staunenswerten Apparates das Walten des Papstes nach dieser Richtung geschildert. Einen Glanzpunkt bildet selbstredend der Abschnitt über Raffael, dessen geniale, vom Verfasser geistreich gedeutete Schöpfungen auf den päpstlichen Mäcen einen hellstrahlenden Nimbus werfen. Die historische Gerechtigkeit forderte von dem Geschichtschreiber Leos X. ein liebevolles Eingehen auf diese weit ausgreifende Tätigkeit, deren Darstellung zudem für einen so gewandten Kulturhistoriker wie Pastor von hohem Interesse sein mußte. Er hat auch hier seine Aufgabe vortrefflich gelöst. Dem Leser aber bleibt der berechtigte Wunsch, daß der Papst einen guten Teil seiner kostbaren, der Literatur, Kunst und Wissenschaft gewidmeten Zeit, zumal in so schwerer Notlage, ernsteren Geschäften hätte zuwenden sollen.

Die vorliegende Biographie Leos X. ist eine sehr bedeutende Förderung unserer geschichtlichen Kenntnis. P. hat durch die peinlichste Verwertung des gesamten gedruckten Materials und reicher archivalischer Schätze viele dunkle Partieen im Leben des Papstes aufgeklärt und manche noch offene Fragen ihrer Erledigung näher gebracht. Durch die glückliche Verbindung der politischen und der Kultur-Geschichte, durch die ebenso gerechte wie freimütige Beurteilung von Dingen, welche einem treuen Sohn der Kirche wehe tun müssen, und durch die lichtvolle, angenehm dahinfließende Sprache, die mit dem berüchtigten Gelehrtendeutsch nichts gemein hat, ist dieser Band das Muster der wissenschaftlichen Lebensbeschreibung und Charakteristik eines Mannes, den die Vorsehung auf die Hochwarte der von diesem selbst nicht verstandenen und nicht gewürdigten Zeit gestellt hat.

Das Buch ist aber auch ein neuer Beweis für die freudige Schaffenskraft des Autors, der während der Abfassung desselben die Veröffentlichung seiner wertvollen ‚Ungedruckten Akten zur Geschichte der Päpste' begonnen und die vom historischen wie geographischen Standpunkt überaus interessante ‚Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien, 1517—1518' herausgegeben hat.

Wie die Verlagshandlung mitteilt, steht die 2. Abteilung des 4. Bandes der Papstgeschichte Pastors mit den Pontifikaten Adrians VI. und Klemens' VII. im Mai dieses Jahres zu erwarten.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht, von **Joseph Pohle**. Dritter Band. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1905. XVI + 727 S. (Wissenschaftl. Handbibliothek. I. Reihe XXII).

Den beiden ersten Bänden seines Lehrbuches hat der Verfasser in verhältnismäßig sehr kurzer Zeit den dritten und letzten folgen lassen und damit ein Werk zum Abschluß gebracht, das ihm zur wohlverdienten Ehre und den Theologiestudierenden zu großem Nutzen gereichen wird. Das Lob, welches den beiden ersten Bänden in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1904, S. 347—354) gespendet wurde, kann unbedenklich auch dem letzten gezollt werden. Was das Werk vor allem auszeichnet, ist außer der gewählten und durchwegs edlen sprachlichen Darstellungsweise eine große Präzision in der Begriffsbestimmung, streng logischer Aufbau und organische Entwicklung der Gedanken, eine glückliche Verbindung von spekulativer Durchdringung des Stoffes mit gründlicher positiver Beweisführung, pietätvolle Behandlung der Theologie der Vorzeit ohne Vernachlässigung der sicheren Ergebnisse neuerer Forschung, Milde im Urteil und das sichtliche Bestreben, in allem den goldenen Mittelweg einzuhalten, ohne etwas vom streng kirchlichen Standpunkte zu vergeben.

Der vorliegende Band behandelt die allgemeine und spezielle Sakramentenlehre und die Eschatologie. In der Sakramentenlehre hat der Verfasser, wie er in der Vorrede bemerkt, ‚mit besonderer Liebe und großer Weitläufigkeit, wie sie in einem Lehrbuch sich selten finden dürfte, die Eucharistie und Buße behandelt, nicht nur weil der ebenso erhabene als spröde Stoff an sich eine ausgesuchte Sorgfalt verdiente, sondern auch weil der Priester in der praktischen Seelsorge nichts so oft handhaben, so zart anfassen und so fromm für sein eigenes Seelenheil gebrauchen muß als gerade die beiden Sakramente des Altars und der Buße'.

In der Streitfrage über die moralische und physische Kausalität der Sakramente entscheidet sich P. für die erstere, ohne jedoch die letztere als geradezu unmöglich zu verwerfen. Sehr scharf wird gegenüber neueren Vertuschungsversuchen der radikale Unterschied zwischen moralischer Wirkursache und Finalursache hervorgehoben und dahin bestimmt, daß jede moralische Ursache wirkt, weil sie d a i s t (quia est), wogegen die Finalursache wirkt, d a m i t e t w a s w e r d e (ut sit). Die physische Wirkweise wird ‚als überflüssig und denkschwierig' fallen gelassen, ‚zumal durch diese weise Beschränkung dem protestan-

tischen Vorurteil über die magische Wirksamkeit der Sakramente der letzte Boden entzogen wird' (S. 76). Ebensowenig findet des Verfassers Beifall die erst jüngst von Billot aufgestellte Theorie, wonach ,die Sakramente die heiligmachende Gnade weder moralisch noch physisch bewirken, sondern nur efficienter *dispositive* durch Einschaffung jener geistigen „Disposition", welche die Alten auch „Seelenschmuck" nannten. Hiemit wird die Gnadenwirkung durch den sakramentalen Ritus aus der direkten zu einer bloß indirekten Kausalität herabgesetzt. Heißt dies nicht die Wirksamkeit der Sakramente ungebührlich abschwächen und entwerten?' (S. 83). — Die Heilsnotwendigkeit der Taufe für die Kinder ist wohl etwas zu wenig hervorgehoben worden (S. 125).

Als die weitaus gelungenste Partie des Buches möchte ich die ,spekulativ-theologische Erörterung des Geheimnisses der wirklichen Gegenwart' Christi in der Eucharistie bezeichnen (S. 246—272), wo in lichtvoller und überzeugender Weise die Unstichhaltigkeit der angeblichen Gegenbeweise des Unglaubens gegen das erhabene Geheimnis des Altars dargetan wird. Die Scheinwidersprüche oder ,Antinomien der Vernunft', die hier vom Verfasser in meisterhafter Weise dialektisch aufgelöst werden, sind folgende drei: 1. Der Fortbestand der Gestalten ohne Subjekt; 2. die raumlose, geistartige Daseinsweise eines Leibes; 3. die gleichzeitige Existenz Christi im Himmel und an vielen Orten der Erde. Bezüglich der ersten Antinomie zeigt der Verf. (S. 254 ff.), daß ,der aristotelische Hylomorphismus eine bequeme, der naturwissenschaftliche Dynamismus eine brauchbare Handhabe zur Lösung der Schwierigkeiten' biete. In der Frage über die spezifischen Sinnesqualitäten verficht P. die Ansicht, daß ,die Farben und Töne als solche nicht den Körpern anhaften, sondern ihren objektiven Grund in den Wellenbewegungen des Lichtäthers und der Luft aufweisen' (S. 255). Selbst die Erklärungsversuche von Tongiorgi und Palmieri, von denen jener die objektive Resistenz, dieser die imponderable (Äther-) Materie der verwandelten Brotsubstanz als objektive Realität fortbestehen läßt, dürfen nach unserem Verf. nicht kurzerhand verworfen werden (S. 256).

In der bekannten Streitfrage über das metaphysische Wesen des Meßopfers weist P. zuerst die ,unbefriedigenden Meßopfertheorien (Vasquez, Suarez, Kardinal Cienfuegos, Thalhofer) zurück und sucht dann die ,wahrscheinlichen Lösungsversuche' der Theologen (Billot, Lessius, De Lugo, Franzelin) organisch miteinander zu einer adäquaten Theorie zu verbinden (S. 366). Prinzipiell dürfte übrigens durch

solche Vermittlungsversuche nicht viel gewonnen werden, da es doch nicht angeht, das metaphysische Wesen des Opfers in eine Vielheit von disparaten Momenten zu verlegen.

Am wenigsten befriedigt der Abschnitt über die Geschichte der Bußdisziplin (S. 401 ff.). Schon in der Vorrede bemerkt P. zu diesem Punkte: ‚Vor bewiesenen Tatsachen habe ich nun einmal einen so gewaltigen Respekt, daß ich die theologischen Theorien hinterher lieber nach den Tatsachen sich richten lasse als umgekehrt‘ (S. VI). Gewiß muß sich auch der Dogmatiker vor Tatsachen beugen, selbst wenn sie ihm sehr unbequem sind; aber diese Pflicht hat er nur dann, wenn die Tatsachen durch sichere Beweise feststehen. Aber die Beweise, welche die ‚Kirchenhistoriker‘ (Morinus, Sirmond, Fechtrup, Funk, Batiffol u. s. w.) dafür beigebracht haben, daß die alte Kirche ein paar Jahrhunderte lang gegenüber den drei Kapitalverbrechen von ihrer Schlüsselgewalt keinen Gebrauch machte, sind durchaus nicht so unanfechtbar, wie P. anzunehmen scheint. Es ließe sich vielmehr — das ist meine auf Grund eingehender Studien gewonnene Überzeugung — die gegenteilige Meinung zum mindesten mit ebenso triftigen Gründen aufrechthalten. In dieser Frage dürfte wohl die Kirchengeschichte noch nicht das letzte Wort gesprochen haben. Es ist deshalb etwas befremdend, daß P. hier den ‚Kirchenhistorikern‘ das Feld räumt und sich vor ihren Hypothesen als vor ‚feststehenden Tatsachen‘ beugt. Der Grund, womit er den vermeintlichen Rigorismus der alten Bußdisziplin entschuldigen will, dürfte kaum objektiv gebilligt werden können. Er meint: ‚Nichts wäre verkehrter, als die Vergangenheit mit dem Maßstabe der Gegenwart zu messen, statt die alte Zeit aus ihren eigenen Verhältnissen heraus zu verstehen und zu beurteilen. Auch heute noch glaubt die Kirche an die Möglichkeit, ja Pflicht der Bewahrung des weißen Kleides der Taufunschuld, da sie ihren eigentlichen Beruf darin sieht, eine Gemeinschaft von wirklichen Heiligen zu sein. Aus diesem Ideal machte der altkirchliche Enthusiasmus eine allgemeine Regel, ohne deren Befolgung kein Christ das ewige Heil erlangen könne‘ (S. 403). Meines Erachtens läßt sich ein solange anhaltender, so allgemeiner, nicht bloß vom Volke, sondern auch von Bischöfen und Päpsten geteilter Irrtum über die Aufgabe und den Zweck der Kirche und ihre Pflicht gegenüber sündigen Mitgliedern mit der unfehlbaren Leitung der Kirche durch den hl. Geist sehr schwer, wenn nicht unmöglich vereinigen. Jedenfalls ist es P. nicht gelungen, diese Schwierigkeit befriedigend zu lösen.

Die Eschatologie ist sehr kurz und knapp gefaßt (S. 647—727). Die „eschatologischen Ortsfragen“ hat der Verfasser nicht berührt, weswegen ihm gewiß kein Dogmatiker gram sein wird.

Sehr ungern vermißt man ein Sachregister über die drei Bände; doch ist, wie der Verf. versichert, für etwaige Neuauflagen ein solches für jeden einzelnen Band in Aussicht genommen. Wir wünschen nur, daß das Lehrbuch sehr bald in zweiter Auflage erscheinen möge.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Bussschriften Tertullians De Paenitentia und De Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus. Ein Beitrag zur Geschichte der Bussdisziplin. Von Gerhard Esser, Dekan der kathol.-theolog. Fakultät. Programm zur Feier des Gedächtnisses des Stifters der Universität König Friedrich Wilhelms III. Bonn, C. Georgi, 1905. 29 S.

Hat Papst Kallistus durch sein bekanntes Indulgenzedikt eine Neuerung in der kirchlichen Bußdisziplin eingeführt? Die Beantwortung dieser Frage ist für die geschichtliche Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen Bußwesens von geradezu fundamentaler Bedeutung; sie kann aber nur gelöst werden durch sorgfältige und eingehende Vergleichung der beiden Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia. Dieselbe Frage kann demgemäß auch so formuliert werden: Weiß Tertullian in der in seiner katholischen Periode verfaßten Schrift de paen. ebensowenig etwas von einer Vergebbarkeit der sogenannten Kapitalsünden durch die Kirche als in seiner späteren Streitschrift de pudicitia, in welcher er als Montanist gegen den Papst Kallistus und die „Psychiker“ polemisiert? Seit Petavius, Morinus und Aubespine wurde diese Frage oftmals erörtert und in der verschiedensten Weise beantwortet. In neuerer Zeit neigte man sich nicht bloß auf protestantischer (Harnack, Rolffs, Preuschen, Seeberg), sondern auch auf katholischer Seite (Funk, Batiffol, Tixeront) der Ansicht zu, erst Papst Kallistus habe die bis zu seiner Zeit allgemein übliche rigoristische Disziplin, welche den Kapitalsündern die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft verweigerte, dem Drange der Zeitumstände in kluger Weise nachgebend durchbrochen und vorderhand wenigstens den Unzuchtssündern nach geleisteter öffentlicher Buße die Rekonziliation in Aussicht gestellt; erst

später habe man diese Milde auch auf die Sünden der Idololatrie und des Mordes ausgedehnt.

Dieser weitverbreiteten Ansicht tritt Prof. Esser in vorliegender Schrift entgegen und sucht folgende Thesis zu beweisen: ‚Kallistus hat nicht eine neue Praxis eingeführt, sondern eine bestehende, aber nicht unwidersprochene und nicht allgemein durchgeführte verteidigt und ihr zum siegreichen Durchbruch verholfen‘ (S. 28). In seinem Indulgenzedikt habe er sowohl prinzipiell dem Montanismus gegenüber die Gewalt der Kirche, alle Sünden ohne Ausnahme zu vergeben, betont, als auch gegenüber dem Versuche einiger Bischöfe, den Unzuchtssündern die Absolution zu verweigern, die alte mildere Praxis der Kirche aufrecht zu erhalten gesucht.

Ist aber dem Verfasser der Nachweis für seine Thesis gelungen? Ich glaube, diese Frage muß unbedingt bejaht werden. Seine beigebrachten Argumente sind so schlagend und überzeugend, daß man wohl schwerlich etwas Stichhaltiges gegen sie wird vorbringen können. Wer, wie der Referent, die meisten hieher bezüglichen Schriften der älteren und neueren Zeit aufmerksam gelesen und durchgeprüft hat, wird Essers Standpunkt als den allein richtigen halten. Zuerst wird eine allgemeine Charakteristik der beiden Schriften Tertullians vorausgeschickt und besonders hervorgehoben, daß ‚die Schrift de pudic. mit in Galle getauchter Feder gegen das erwähnte Indulgenzedikt des Papstes Kallistus geschrieben sei‘ (S. 4), daß also, was leider bisher meistens nicht genug beachtet wurde, ‚bei den Rückschlüssen auf die Praxis der Kirche stets das polemische Interesse zu berücksichtigen sei, das den Verfasser ganz beherrscht und zu handgreiflichen tendenziösen Entstellungen verführt‘ (S. 5).

Den ersten Hauptbeweis für seine Auffassung sieht Esser mit Recht in dem gleich im ersten Kapitel der Streitschrift vorkommenden Selbstzeugnis Tertullians von seiner Gesinnungsänderung in der Bußfrage: ‚Erit igitur et hic adversus psychicos titulus, *adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem*, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent‘. Dazu bemerkt der Verf. nicht ohne Grund: ‚Man würde sicherlich diese Stelle unbedenklich als ein Zeugnis für die Sinnesänderung in der Bußfrage betrachten und nicht auf den Gedanken gekommen sein, sie anders zu deuten, wenn nicht der unmittelbar sich ergebende Sinn derselben der Auffassung im Wege stände, die man sich von der Entwicklung der Bußdisziplin glaubte bilden zu müssen‘ (S. 8). Die Interpretationen,

welche Funk und Rolffs von dieser ihnen sehr unbequemen Stelle geben, werden in trefflicher Weise als ganz unbegründet zurückgewiesen.

Den zweiten Hauptbeweis bildet ein eingehender Vergleich von de paen. mit de pudic. Aus demselben ergibt sich, daß Tertullian in de pudic. die traditionellen, früher in de paen. von ihm selbst gebrauchten Argumente für die Vergebbarkeit der nach der Taufe begangenen Sünden bekämpft. Er muß, von den Katholiken bedrängt, seine eigene Schrift fast Satz für Satz widerlegen und mit saurer Mühe durch eine geradezu halsbrecherische Exegese als irrig zu erweisen suchen, was er früher mit solchem Eifer verteidigt hatte. Die ‚Psychiker' hatten ihm den Vorwurf einer leichtfertigen Gesinnungsänderung gemacht; nun mußte er, so gut oder schlecht es eben ging, dieselbe rechtfertigen; daher auch der maßlos gereizte Ton in de pudic. Dies zeigt Esser sehr eingehend und in durchaus überzeugender Weise, wobei auch die von Harnack, Rolffs und Preuschen gegebenen höchst willkürlichen Interpretationen einiger Stellen gebührend beleuchtet werden.

Sehr interessant ist auch der Nachweis, daß nach dem Sprachgebrauch Tertullians ‚die paenitentia secunda eben jene Institution ist, bei der die kirchliche Rekonziliation stattfindet' (S. 20). Dasselbe bedeuten die häufig gebrauchten Ausdrücke restitutio und restitui per paenitentiam (S. 21 f.).

Einen weiteren Beweis für seine Auffassung sieht der Verfasser in den Worten Tertullians de paen. cap. 10: ‚An melius est damnatum latere quam *palam absolvi;* mit diesen Worten kann nur die kirchliche Rekonziliation gemeint sein. Der Sinn dieses absolvi ist zudem durch de pudic. festgestellt (S. 23 f.).

Aus mehreren Äußerungen Tertullians in de pudic. ergibt sich übrigens ziemlich klar, daß die Praxis, die Unzuchtssünder von der Wiederaufnahme in die Kirche auszuschließen, eine bis dahin nicht allgemeine und montanistische war (S. 24 ff.). Die Gesinnungsänderung Tertullians in der Bußfrage beweist der Verf. endlich auch daraus, daß der Hirte des Hermas, der der Vergebung der Unzuchtssünden das Wort redet, in de pudic. eine äußerst gehässige Kritik erfährt, während Tertullian in seiner katholischen Periode ihn höchst wohlwollend erwähnt. Ebenso wird hervorgehoben, daß nach jener Disziplin, deren Anwalt Tertullian in de pudic. ist, dem Marcion sicher die Wiederaufnahme in die Kirche für immer versagt worden wäre, während er de praescr. 30 das Gegenteil als Praxis der Kirche bezeugt (S. 26 f.).

Den Schluß bildet die Lösung des scheinbaren Widerspruchs, der zwischen Tertullian und Hippolyt obwaltet, indem ersterer das Indulgenzedikt des Papstes auf die Sünden der Unzucht beschränkt, letzterer dagegen von einer Ausdehnung desselben auf alle Sünden ohne Ausnahme spricht. Der Widerspruch verschwindet, wenn man mit Esser annimmt, Kallistus habe in seinem Edikte prinzipiell die Vergebungsgewalt der Kirche für alle Sünden ohne Ausnahme behauptet, aber disziplinär mit Bezugnahme auf die gegenteilige Gepflogenheit mancher afrikanischer Bischöfe nur die Entscheidung getroffen, den Unzuchtssündern im Falle geleisteter Buße die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nicht zu verweigern.

Der Verfasser hat mit seiner zwar nicht umfangreichen, aber höchst gründlichen und bedeutsamen Schrift nicht bloß der Kirchengeschichte, sondern vor allem der katholischen Dogmatik einen hervorragenden Dienst geleistet. Hoffen wir, daß dieselbe den Anstoß geben werde, die gesamte Entwicklung der altkirchlichen Bußdisziplin in Zukunft in einem der katholischen Kirche günstigeren Lichte als bisher darzustellen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit. Von Dr. Johann Ernst. Freiburg, Herder, 1905. X 247 S.

Die vorliegende Schrift ist die zweite, bedeutend erweiterte Ausgabe der vor fünf Jahren (1900) erschienenen Abhandlung: ‚Die Notwendigkeit der guten Meinung'. Dr. Ernst stellt darin eine neue Theorie über das Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit auf. Seine Ansicht ist kurz diese. In jeder sittlich guten Handlung ist virtuell und implicite ein Akt wahrer Gottesliebe enthalten, und diese genügt, um die guten Werke der Gerechten ohne weiteres verdienstlich zu machen.

Die Urteile der Fachgelehrten waren beim Erscheinen der ersten Auflage und sind auch jetzt noch geteilt. Während die einen sich ganz ablehnend gegen die neue Theorie verhalten, sehen andere darin die glückliche Lösung der vielumstrittenen Frage über das Prinzip der Verdienstlichkeit der guten Werke. Der Verfasser bemerkt sehr zutreffend (S. 63): ‚Eine nicht geringe Ursache, daß die von uns entwickelte Auf-

fassung bei den Theologen nicht so recht in Aufnahme kommen konnte, scheint uns in der . . . mißverständlichen Terminologie zu liegen'.

Um in der Lösung der behandelten schwierigen Frage einen entscheidenden Erfolg zu erzielen, hätte E. zunächst die Terminologie — **actus implicitus, actus virtualis, actus exercitus** — und zwar unabhängig von der zu behandelnden Frage feststellen und dann nachweisen sollen, daß in jedem sittlich guten Akte eine Beziehung desselben auf Gott **implicite** oder **virtualiter** oder **exercite** enthalten sei. Endlich mußte klar und überzeugend bewiesen werden, daß die in jeder guten Handlung enthaltene und gewollte Beziehung auf Gott, wahre Liebe Gottes sei. Ist das überzeugend bewiesen, dann ist die dunkle, schwierige, vielumstrittene und doch so eminent praktische Frage über das Prinzip der Verdienstlichkeit gelöst. Aber hierin liegt eben die Schwierigkeit; in allem anderm ließe sich eine Einigung leichter erzielen.

Ein Willensakt kann nur dann wahre Gottesliebe genannt werden, wenn dabei das Motiv der Gottesliebe auf den Willen bestimmend einwirkt. Gottesliebe ist ein Akt nur durch das eigene Motiv der Liebe. Motiv der Gottesliebe gibt es nur eines: Gott, das höchste Gut; die höchste Macht, Weisheit, Heiligkeit, insofern sie unsere Liebe verdient. Gott, die absolute Macht, der höchste Herr, der unumschränkte Wille, der oberste Gesetzgeber, insofern er unsere Ehrfurcht und Hochschätzung, unsere Unterwerfung verdient, ist das Motiv der Gottesverehrung oder des Gehorsams, nicht der Liebe. Wer ein Almosen gibt, sich einen Genuß versagt aus Liebe zu Gott, der setzt dadurch einen virtuellen Liebesakt, weil der Beweggrund der Gottesliebe auf den Akt der Barmherzigkeit, der Abtötung tätigen und bestimmenden Einfluß übt. Einen formellen Liebesakt kann man auch diesen nicht nennen; formeller Liebesakt ist nur dieser: Gott, ich liebe dich, weil du das höchste Gut bist. Wer ein Almosen gibt, sich einen Genuß versagt aus Ehrfurcht und Hochschätzung gegen Gott den höchsten Herrn, in Unterwerfung gegen den absoluten Willen, setzt einen virtuellen Akt der Gottesverehrung oder des Gehorsams, nicht der Liebe.

In derartigen Erwägungen mag wohl der Grund zu finden sein, warum die Theologen alter und neuer Zeit, welche den Gedanken aussprechen, daß die Geschöpfe durch jede sittliche Handlung Gott lieben, diese Liebe doch nie wahre und eigentliche Liebe, sondern ‚irgend eine Liebe', ‚eine Art Liebe', ‚Liebe im weiteren Sinne' nennen.

Wenn meines Erachtens auch nicht bewiesen ist, daß in jedem guten Werke ein Akt wahrer Gottesliebe unentwickelt enthalten sei, so ist des Verf.s Schrift doch ein namhafter Beitrag zur Lösung der behandelten Frage. Nach der eingehenden und allseitigen Widerlegung, welche E. den anderen hierhergehörigen Theorien zu Teil werden läßt, verdient die Lehrmeinung entschieden den Vorzug, daß alle sittlich guten Werke des Gerechten ohne weiteres, ohne besondere gute Meinung, verdienstlich sind. Es genügt zur Verdienstlichkeit der guten Werke die Betätigung jener Liebe, welche im sittlich guten Handeln unentwickelt enthalten ist, mag es auch nur eine Liebe im weiteren und uneigentlichen Sinne sein. Das ist die Theorie über die Verdienstlichkeit der guten Werke, welche mit der Lehre des Konzils von Trient (sess. 6. cap. 16. can. 32) am besten in Einklang steht.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Apologie des Christentums von Dr. Paul Schanz, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Erster Teil: Gott und die Natur. Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, VIII 792 S. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1903. Zweiter Teil: Gott und die Offenbarung, 1905. X, 868 S.

Die erste Auflage des hier angezeigten Werkes wurde in dieser Zeitschrift XIII (1889), 558—64 besprochen. Indessen ist es in 2. (1895) und nun in 3. Auflage um beinahe das Doppelte vermehrt und allseitig verbessert erschienen. Während der 1. Bd. in der 1. Aufl. 354 S., der 2. 486 S. zählt, hat nun der 1. deren 792, und der 2. 868. Das ist ein schönes Zeugnis des unermüdeten Bienenfleißes, mit welchem der Verf. die mit jedem Jahr ins unendliche wachsende Literatur Schritt für Schritt aufmerksam verfolgt und verwertet hat, denn man findet all die neu erschienenen Werke und Zeitschriften-Artikel bis in die Tage des Druckes benutzt. Dadurch hat er ein opus aere perennius geschaffen, für das die theologische Wissenschaft ihm dankbar sein muß. Um nun nicht bereits in der früheren Besprechung Gesagtes zu wiederholen, sollen nur einige Vorzüge dieses Werkes, resp. der Neuauflage hervorgehoben werden.

Anerkennenswert ist die seltene Beherrschung des Stoffes. Aus den entlegensten Gebieten menschlichen Wissens wird alles berücksichtigt, was der Unglaube wider die christliche Offenbarung je ins Treffen

geführt hat. Jeder Wissenszweig, wenn er auch nur in entfernter Weise mit derselben in Berührung kommt, wurde von den Gegnern gegen dieselbe mobil gemacht, und so sehen wir an unserem Geist die Einwürfe vorüberziehen, die seit den ersten Jahrhunderten bis auf unsere Tage erhoben worden sind. Sie werden selbst dann besprochen oder wenigstens berührt, wenn sie keinen wissenschaftlichen Wert besitzen. So geht der Verf. II, 834 ff., auf den erst in unserer Zeit dem Welterlöser gemachten Vorwurf ein, daß er nicht geheiratet habe. Da muß man von den Weisen dieser Welt die noble Entschuldigung hören: ‚Nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben' (S. 835).

Ferner muß die Sachkenntnis hervorgehoben werden, mit der der Verfasser auf allen, der Theologie auch fremden Gebieten sich bewegt, die Tragweite der gemachten Einwürfe erfaßt, die Formen, in der sie dargelegt werden, erkennt, deren Haltlosigkeit aufdeckt und aus den Resultaten jener Wissenschaften selbst, denen sie entlehnt sind, entkräftet, dabei auch die Keckheit der Gegner des Glaubens rügt, mit der sie ihre willkürlichen oder wenigstens nur schwach begründeten Hypothesen gegen die Offenbarung ausspielen und dadurch minder kundige Leser verwirren. Aber eben wegen dieser ungewöhnlichen Sachkenntnis stellt der Verf. allzugroße Anforderungen an seine Leser, die ihm oft nicht leicht folgen können, nicht in der Lage sind, über die Bedeutung der Gründe und Gegengründe, die nicht näher entwickelt werden, selbständig zu urteilen oder die zahlreichen wissenschaftlichen Ausdrücke der verschiedenen Hypothesen, Systeme und Meinungen zu verstehen. Es ist deshalb mehr ein Werk für Gelehrte, weniger für Anfänger.

Durchaus gefällt auch der edle Ton, mit der selbst übelwollende Gegner behandelt werden. Nie entfällt dem Verf. ein beleidigendes Wort. Er läßt sich nicht hinreißen zu verletzenden Äußerungen gegen Irrende und Irrtümer; schiebt ihnen nicht böswillige Absichten und Pläne unter, wenn auch noch so klar das stat pro ratione voluntas aus den Einwürfen der Gegner wider die göttliche Offenbarung hervorleuchtet. Öfters würde sich der Leser eine energischere Abweisung mehr willkürlicher, ja mutwilliger Einwände gegen die christlichen Lehren erwarten und wünschen. Er befolgt hierin das Beispiel des hl. Thomas, der in seiner Polemik so maßvoll und ruhig vorgeht.

Der gewaltige Stoffzuwachs findet sich auf den Gebieten der Urgeschichte, der ägyptischen und babylonischen Forschungen und der

Religionsgeschichte, die sich in unseren Tagen so sehr entwickelt hat. Der Verf. kann versichern, daß fast jede Seite Verbesserungen in Form und Inhalt aufweise und hofft, setzt er in seiner Bescheidenheit hinzu, daß es wirkliche Verbesserungen sind (Vorr. II, V). Mit großer Ausführlichkeit entwickelt er nun im 2. Bd. die verschiedenen Religionssysteme des heidnischen Altertums S. 1—210. Es mag diese Revue dazu dienen, um durch den Vergleich der christlichen Religion mit diesen traurigen Verirrungen des menschlichen Geistes die Erhabenheit jener hervorzuheben und zu beweisen, daß sie nicht eine Entwickelung jener Systeme sei, in ihnen nicht ihre Wurzeln habe; aber es ist keine leichte Mühe, sich durch diese Geschichte von Verirrungen durchzuarbeiten, bis man zur Darstellung der lichten Wahrheiten des göttlichen Erlösers gelangt. Daß der Pentateuchkritik viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, darf nicht wundern, wenn man das Treiben der Gegner der christlichen Offenbarung kennt: hier setzen sie ein, um auch diese zum Falle zu bringen. ‚Es hat sich herausgestellt, kann Sch. seine eingehenden Erörterungen schließen, daß die weit verbreitete Hypothese, welche tief in das Lager der positiven Theologen (Delitzsch, Dillmann, Rahms, Kurz, Klostermann) eingedrungen ist, ja in modifizierter Gestalt fast die ganze protestantische Theologie beherrscht und in der neuen Bibelübersetzung gleichsam Fleisch und Blut angenommen hat, von einem überzeugenden Beweise noch weit entfernt ist, zu einem solchen überhaupt niemals imstande sein wird. Selbst Wellhausen gesteht, daß es sich nur um eine ‚historische Wahrscheinlichkeit‘ handle, über die hinaus wir es nicht bringen können. Kayser und Reuß anerkannten, daß das Resultat der neuesten Pentateuchstudien selbst von vielen Theologen der kritischen Schule fortwährend bestritten werde u. s. w.‘ (S. 290 f.). Wo er von der Entstehung des Christentums handelt, betont er mit Recht die Worte Strauß' (Leben Jesu 1864 IV. XIII): ‚Wer über den Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei rein historische Interessen haben; das Christentum ist dagegen eine so lebendige Macht und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Konsequenzen für die Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessiert zu sein‘ (S. 353). Er zeigt, wie mit Unrecht das Christentum aus dem Buddhismus (S. 386), oder aus dem Platonismus (S. 392) hergeleitet oder als Resultat der jüdischen Religionsentwicklung betrachtet

wird. ‚Ebenso unmöglich ist es, daß die höchste Stufe weltlich-griechischer Bildung ein solches Ideal religiöser Wahrheit und sittlicher Größe zeitigt oder auch nur in den wesentlichen Punkten umbildete. Denn zur Zeit Christi war die Blütezeit längst vorüber (S. 404 f.)‘. Die Möglichkeit der Wunder, dieses Steines des Anstoßes für die Ungläubigen, wird eingehend behandelt, die dabei notwendige außerordentliche Einwirkung Gottes auf die Natur passend anschaulich gemacht durch das Verhältnis der Seele zum Leibe und des Menschen zur Natur. ‚Durch das erstere wird die Möglichkeit der Einwirkung des Geistigen auf das Materielle, durch das andere die Herrschaft des Menschen über die Natur bewiesen. Ist nun auch Gott weder die Weltseele noch gleichen Wesens mit der Menschenseele, so ist er durch seine Macht in der Welt zugegen und geistig dem Menschen nahe. Daher ist es begreiflich, daß Gott der Grund und Schöpfer aller Dinge nicht nur alles im Sein und in der Tätigkeit erhält, sondern zur Ausführung seiner Ratschlüsse auch im Gebiete der Natur und des Geistes außerordentliche Wirkungen hervorruft‘ (S. 498). Die Unhaltbarkeit der armseligen Ausflüchte, wodurch die Ungläubigen sich an der Auferstehung Christi dem Hauptbeweise für seine göttliche Sendung vorbeidrücken möchten, wird recht anschaulich gezeigt (S. 737—53), Person und Wesen (S. 753—73), Lehre und Werk des Erlösers lichtvoll und mit wohltuender Wärme geschildert.

Einen Wunsch können wir nicht unterdrücken, drängt er sich ja bei Lesung dieses reichhaltigen Werkes fortwährend auf: wäre es nur in eine mehr didaktische Form gekleidet worden. Der Leser wird manchmal in dem Wirrwar von Meinungen im unklaren bleiben, welche sicher zu halten, welche unbedingt zu verwerfen ist: er wird nicht immer die Beweiskraft der angeführten Gründe herausfinden und erfassen und deswegen nicht zur ruhigen Sicherheit in seiner Überzeugung gelangen. Mit einem Worte, dem glänzenden Material fehlt etwas die scholastische Form und Durchbildung.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Psychologie. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Sebstunterricht. Von Dr. Georg Hagemann. Siebte Auflage teilweise neu bearbeitet und vermehrt von Dr. Adolf Dyroff, Prof. an der Universität Bonn. Mit 27 Abbildungen. Freiburg i. B., Herder, 1905. XI + 354 S.

Die ‚Elemente der Philosophie' von Hagemann, der nach langjährigem akademischen Wirken am 6. Dezember 1903 zu Münster i. W. gestorben ist, haben sich im Laufe der Jahre viele Freunde zu erwerben gewußt. Prof. Dyroff in Bonn hat es unternommen, die 7. Auflage der Hagemann'schen Psychologie zu bearbeiten. Unter seiner Hand ist das Buch an Umfang bedeutend gewachsen und hat ein ganz neues Ansehen bekommen.

Was zunächst auffällt, ist das durchgängige Bestreben, das Werk auf den neuesten Stand der Wissenschaft zu bringen. Wir halten es auch für eine wesentliche Bedingung eines neuzeitlichen Lehrbuches der Philosophie, speziell der Psychologie, überall nach Möglichkeit die Ergebnisse der neuern Psychologie heranzuziehen und bei der Darstellung den neuesten Stand der psychologischen Fragen zu berücksichtigen. Es soll ja nicht mehr im 13. Jahrhundert lehren, sondern im 20. Der Bearbeiter, oder sagen wir besser, der Verfasser hat sich von dieser Erkenntnis leiten lassen und überall, mit sichtlicher Vorliebe, ein reiches empirisches Material dem Buche einverleibt. Schon durch frühere Arbeiten hat er seine Vertrautheit mit der modernen Psychologie bewiesen. Er zeigt sich auch hier gut orientiert. Auch zahlreiche Literaturbehelfe werden angegeben. Die Figuren, die der Anschauung nachhelfen sollen, sind gut gewählt und gut ausgeführt.

Im Interesse der Vervollkommnung des vielgebrauchten Lehrbuches, die dem Verf. sichtlich am Herzen liegt, gestatten wir uns, auf zwei Punkte hinzuweisen. Wir wissen ja wohl, daß ein Lehrbuch der christlichen Philosophie, das sich die Aufgabe stellt, die neuesten Fragen und Forschungen verständnisvoll zu berücksichtigen, zu den schwierigeren schriftstellerischen Aufgaben gehört. Man will von ihm, daß es schwierige Sachen mit kurzen Worten klar mache; man verlangt, daß es das neupsychologische Material, losgelöst von den schiefen oder falschen Voraussetzungen, Erklärungen und Begriffen, mit denen es durchgängig bei den Neueren verwachsen erscheint, in den altbewährten Begriffsbau der christlichen Philosophie sorgfältig eingliedere. Alles nicht leichte Aufgaben.

Manche Partien des Buches nun werden dem kundigen Leser gewiß Anregung und Belehrung bieten; im Anfänger und Einzuführenden aber werden sie mangels genügender sprachlicher und begrifflicher Durchsichtigkeit und Bestimmtheit nur schwer ein klares, scharf umrissenes Bild des Seelenlebens erzeugen. Auch die getrennte Behandlung der psychologischen Grundbegriffe im ersten, der psychologischen Gesetze im zweiten Teile dürfte die gewünschte Klarheit nicht fördern; Zusammengehöriges wird dadurch zu weit getrennt. Es mag sich ja von rein wissenschaftlichem Standpunkte eine Darstellungsart oder Einteilung in mancher Hinsicht empfehlen, die dennoch in didaktisch-methodischer Hinsicht wegen Beeinträchtigung der Klarheit sich nicht empfiehlt. Hier muß die gelehrte Wissenschaftlichkeit der Einfachheit manches Opfer bringen.

Ein zweiter Punkt ist das starke Zurücktreten der Metaphysik. Der wichtige Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Seelentätigkeiten, der in der christlichen Philosophie mit Recht von jeher eine so starke Betonung erfuhr, der aber in der modernen Psychologie fast durchgängig ignoriert wird und unter den allgemeinen Ausdrücken ‚Psychisches‘, ‚Bewußtseinsvorgänge‘ u. s. w. verschwindet, tritt wenig hervor. Von der Geistigkeit der Seele findet sich keine systematische Darstellung; nur einige flüchtige Bemerkungen trifft man. Von der Unsterblichkeit, vom Ursprung der geistigen Seele findet sich gar nichts. Die wichtige Frage des Verhältnisses von Leib und Seele, die auch Gegenstand des Dogmas ist, wird rasch erledigt, mit der beigefügten Bemerkung: ‚Vollkommene Sicherheit ist bei dem Mangel an unmittelbarer Erfahrung über den wirklichen Zusammenhang von Leib und Seele nicht zu gewinnen‘ (S. 279). ‚Die Hypothese der psychophysischen Union‘, d. i. die Lehre der christlichen Philosophie von der Vereinigung des Leibes und der Seele zu einer Person, wird nur mit zwei oder drei Sätzen behandelt. Das alles geschieht jedenfalls in der Absicht, diese Punkte, die ja von überragender Bedeutung für die christliche Weltanschauung sind, in der ‚Metaphysik‘ gründlich zu behandeln. Es will uns aber bedünken, daß sie die allerwichtigsten Punkte der Psychologie sind. Es geht eben nicht an, die Psychologie von der Metaphysik zu trennen. Für die moderne Psychologie ergibt sich diese Trennung allerdings von selbst; sie ist prinzipiell nur empirische Psychologie, und Metaphysik ist ihr keine sichere Wissenschaft, meistens sogar eine Schand. Hält man aber mit dem Verf. an dem wahren Begriff der Psychologie fest, der in der Einleitung

angedeutet ist, daß sie philosophische Wissenschaft von Seele und Seelenleben ist, dann ist sie ihrem Begriffe nach großenteils Metaphysik, und die wesentlichsten Fragen über die Seele können von der Psychologie nicht getrennt werden.

Mögen diese Bemerkungen als ein kleiner Beitrag zur weitern Vervollkommnung des Lehrbuches betrachtet werden, das der Verf. in seine aufmerksame Obhut genommen hat.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Psychophysik. Historisch-kritische Studien über experimentelle Psychologie. Von Dr. Constantin Gutberlet. Mainz; Kirchheim & Co., 1905. IX + 664 S.

Im Jahre 1904 fand in Gießen der erste internationale Kongreß für experimentelle Psychologie unter namhafter Beteiligung statt: in den nächsten Osterferien soll Würzburg den zweiten Kongreß dieser Art begrüßen. Ein Zeichen, welches Ansehen und welche Bedeutung diese junge Wissenschaft, ein Kind deutschen Forscherfleißes, bereits erlangt hat. Als Fechner vor einem halben Jahrhundert mit seinen ‚Elementen der Psychophysik' sie inaugurierte, war sie noch Psychophysik im engern Sinne d. i. exakte Untersuchung des Verhältnisses zwischen physischem Sinnesreiz und Empfindung. Seitdem hat sie allmählich unter der Hand kundiger Experimentatoren, unter denen Wundt die erste Stelle einnimmt, ihr Gebiet erweitert und über das ganze exakten naturwissenschaftlichen Methoden zugängliche Seelenleben ausgedehnt. So ist sie Psychophysik im erweiterten Sinne oder richtiger experimentelle Psychologie geworden d. i. jene Psychologie, welche die psychischen Erscheinungen durch Experiment und naturwissenschaftliche Methoden zu erforschen sucht. Sie ist so ein Teil der empirischen Psychologie; die Erfahrung soll eben durch das Experiment geschärft werden.

Gutberlet, seit Jahrzehnten mit Eifer und Einsicht bestrebt, die christliche Philosophie nach allen Seiten zu festigen und weiterzubilden, will in vorliegendem Werke einen genaueren Einblick in das ausgedehnte Arbeitsgebiet, in die tausend kleinen Fragen und Forschungen und den neuesten Stand der experimentellen Psychologie bieten. Es soll kein systematisches Lehrbuch dieser Disziplin sein. Was es sein soll, ergibt sich aus seiner Entstehungsgeschichte. Nachdem sich der

Verf. vor Dezennien schon beim beginnenden Aufblühen dieses Wissenszweiges mit dessen Altmeister Fechner sehr verständnisvoll auseinandergesetzt hatte, verfolgte er mit regem Interesse die Weiterentwickelung und referierte darüber regelmäßig in dem von ihm redigierten ‚Philosophischen Jahrbuch‘. Dieses alles zusammen mit andern Beigaben ist in dem Werke gesammelt und zu einer Einheit, soweit sie der Charakter des Gesammelten möglich macht, geordnet. Die gesammelten Referate beziehen sich großenteils, aber nicht ausschließlich, auf die zwei maßgebendsten Fachzeitschriften dieser Art: ‚Philosophische Studien‘, von Wundt redigiert (jetzt ‚Archiv für die gesamte Psychologie‘ von Meumann), und ‚Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane‘, redigiert von Ebbinghaus.

Der Leser wird so orientiert über Aufgabe und Methode der Psychophysik, namentlich sehr ausführlich über Fechners psychophysisches System und dessen Anfeindungen; über die sinnreichen Messungen der Reaktionsdauer d. h. der Zeit, welche die Seele braucht, um auf einen Reiz zu reagieren, und der Dauer der Assoziationen; über die interessanten Untersuchungen über Gedächtnis und Ökonomie des Memorierens und anderes. Eine übersichtliche Darstellung bietet reiche Mengen von Tatsachen, aber auch von ungelösten Fragen aus der Psychologie und Physiologie der äußeren Sinne. Untersuchungen über das Gefühl, über Lesen und Schreiben beschließen das Werk. Wie schon bemerkt, ist die Form, in der das alles vorgeführt wird, nicht die systematisch-belehrende; es sind ‚historisch-kritische Studien‘. Die neuern und neuesten Arbeiten und Publikationen werden vorgeführt, oft lediglich referierend, oft mit kritischen Bemerkungen und Berichtigungen. Das macht das Buch weniger geeignet für breite Leserkreise; aber jenen, welche sich eingehender mit Psychologie beschäftigen wollen, wird es eine sehr erwünschte Gabe sein. Er wird hier eine Fundgrube sehr brauchbaren Materials und eine verläßliche Orientierung über die verschiedenen Spezialfragen finden.

Man braucht die Bedeutung der experimentellen Psychologie nicht zu überschätzen. Auch der Verf. überschätzt sie keineswegs. Noch weniger braucht man mit Wundt der merkwürdigen Ansicht zu sein, das Experiment sei die einzige Erfahrungsquelle der (Individual)-Psychologie. Die experimentelle Psychologie kann sich nur in engen Grenzen an der Peripherie des Seelenlebens betätigen, und ihre Experimente entbehren selbstverständlich jener Exaktheit und Widerspruchslosigkeit, die im allgemeinen dem physikalischen Experiment eignen. Betrachtet man die

Summe von Arbeit, die seit Jahren auf diese minutiösen Untersuchungen verwendet worden ist, und daneben den reellen Ertrag derselben, den innern Wert der meisten Resultate und die vielfache Umstrittenheit derselben, so dürften wohl die erzielten Resultate der aufgewendeten Mühe kaum das Gleichgewicht halten. Das darf uns aber nicht hindern, die Verdienste dieser Forschungen rückhaltlos anzuerkennen. Wir unterschreiben die Worte eines modernen Psychologen, daß die ‚Ergebnisse der experimentellen Erforschung psychischer Vorgänge allerdings noch in einem gewissen Mißverhältnisse zu dem Maße der aufgewendeten Arbeit stehen, aber immerhin das der Psychologie zu Gebote stehende Tatsachenmaterial nicht unwesentlich bereichert und namentlich auch zu einem besseren Verständnis elementarer Vorgänge geführt haben.‘[1]) So muß es auch Aufgabe der christlichen Philosophie sein, diesen Forschungen lebhaftes Interesse zuzuwenden, wenigstens so weit, daß die Ergebnisse, die fremde Arbeit liefert, sorgsam beachtet und aufgenommen werden. In diesem Sinne ist das vorliegende Buch ein Verdienst und der dankenswerten Beachtung würdig.

Innsbruck. Josef Donat S. J.

Beati Petri Canisii, societatis Iesu, epistulae et acta. Collegit et annotationibus ilustravit Otto Braunsberger, eiusdem societatis sacerdos. Volumen quartum. 1563—1565. Cum approbatione revmi. archiepisc. Friburgensis et sup. ordinis. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1905. LXXIX + 1124. S. in 8.

Das verdienstvolle Werk ‚Beati Petri Canisii epistolae et acta‘ ist durch einen neuen Band bereichert worden, der alle früheren an Umfang weit übertrifft. Er umfaßt die Jahre 1563 und 1564 und den Anfang von 1565, die unzweifelhaft zu den wichtigsten und bedeutendsten in der äußern Wirksamkeit des Seligen zu zählen sind. Seine Tätigkeit auf der von Ferdinand I. berufenen Theologenkonferenz zu Innsbruck, welche für den Fortgang und den glücklichen Abschluß des Konzils von Trient von großem Einflusse war, seine Beziehungen zu dem Kardinal Otto Truchseß von Augsburg und dem Domkapitel jener Stadt, die Gründung mehrerer Kollegien, die Einrichtung der Studien in Ingolstadt und Dillingen, der Beginn der Missionen unter dem Landvolke Bayerns fällt in diese Jahre.

[1]) Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie², 1903, I 27.

Das Verhalten des Seligen auf der Theologenkonferenz in Innsbruck war bisher durch unzureichende Nachrichten darüber entstellt und seinem Charakter wenig entsprechend dargestellt worden. Braunsberger gelang es, das Gutachten, welches er bei der ersten Konferenz abgegeben hat, in Wien zu entdecken und es mit ausreichenden Gründen als seine Arbeit zu erweisen. Dadurch werden die aus den älteren Lebensbeschreibungen des Seligen und andern älteren Quellen geschöpften Berichte über seine Stellung zu den von dem Kaiser zur Beratung vorgelegten Fragen in einigen wichtigen Punkten gänzlich entwertet (S. 77—102). In der zweiten Konferenz, welche vom Kaiser nach Ostern berufen wurde, ist vieles mündlich verhandelt worden, doch erhalten wir aus dem von P. Braunsberger entweder zum ersten Mal oder doch wenigstens in genauerer Weise veröffentlichten Privatbriefen des Seligen einen ziemlich klaren Einblick in die Schwierigkeit der Lage und den Weg, welchen Canisius einschlug, um das Ansehen des Papstes zu wahren und den Kaiser zu überzeugen, daß die Freiheit des Konzils am besten gewahrt sei durch die Einhaltung der von Gott gewollten Ordnung zwischen der geistlichen und weltlichen Macht. Die vom Kaiser und seinen Staatsräten vorgeschlagenen Reformen bewegten sich leider allzusehr in den Geleisen eines Vertrages mit den Häretikern. Das Konzil sollte den Neuerern wenigstens die Kommunion unter beiden Gestalten, die Priesterehe und Milderung der Fasten zugestehen. So hoffte man viele Abgefallene wieder mit der Kirche zu versöhnen. Canisius war der Ansicht, daß alle diese Forderungen weder zum Ziele führen, das man erreichen wollte, noch vom Konzil erlangt werden könnten, da die romanischen Nationen solche Forderungen für unzulässig hielten. Er vertrat daher vor dem Kaiser immer wieder die Ansicht, man solle sich diesbezüglich nicht an das Konzil, sondern an den Papst wenden. Dies war ganz gegen die Absicht einer starken Partei am Hofe des Kaisers, welche das Konzil kraft der kaiserlichen Autorität zur Nachgiebigkeit zwingen wollte. Canisius war somit beständig in Gefahr, die Gunst des Kaisers zu verlieren. Dennoch stand er mutig für die von ihm als richtig erkannten Grundsätze ein und hielt den Kaiser von falschen und trügerischen Reformen zurück. Für den Fortgang des Konzils war diese Haltung von weittragender Bedeutung. Der über irdische Rücksichten erhabene Charakter des Seligen zeigt sich bei diesen Beratungen im schönsten Lichte. Der Vorwurf, welchen man gegen ihn erhoben hat, daß er die Geheimnisse der Theologenkonferenz

nach Trient berichtet habe, wird vom Herausgeber (S. 40 bis 42) nach den vorliegenden Briefen richtig gestellt. Allerdings besitzen wir nicht alle Briefe und Akten über diese Angelegenheit; die vorhandenen reichen aber aus, um zu erkennen, wie weit Canisius in dieser Beziehung gegangen ist und in seiner Lage gehen konnte. Gelegentlich erfährt auch die Tätigkeit des P. Lainez und anderer Jesuiten auf dem Konzil von Trient eine gerechte Würdigung. Zur Ergänzung seiner Beiträge kann man auf die während des Druckes dieses Bandes ausgegebene Geschichte der spanischen Assistenz vom P. Astrain verweisen. (Historia de la Companía de Jesús en la asistencia de Espana por el P. Antonio Astrain II. 164 ff.).

Die größte Zahl der hier veröffentlichten Briefe und Akten entfällt auf das Wirken des Seligen in Bayern, besonders in der Reichsstadt Augsburg. Der Ursprung des Streites der Jesuiten mit dem Domkapitel daselbst, dessen Abschluß von Schellhaß in den Nuntiaturberichten aus Deutschland behandelt ist, wird hier zum ersten Male mit den Akten aus dem Archive des Kapitels belegt. Die Predigtweise des Seligen in Augsburg und an anderen Orten wird in den Monum. Nr. 441—458 nach den noch erhaltenen Aufzeichnungen sehr eingehend beleuchtet. Die überaus mühsame Zusammenstellung ist ein schönes Zeugnis für den Fleiß und die Achtsamkeit des Herausgebers. Die Entstehung und Fortentwicklung der Jesuitenkollegien in Ingolstadt, Dillingen, Augsburg, München und Würzburg, wie überhaupt die Entwicklung der oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu, welcher Canisius als Provinzial vorstand, zieht hier an unsern Augen wie in Momentbildchen vorüber, die vom Obern selbst gezeichnet sind. Das milde und ruhige Urteil des Seligen über die Eigenschaften vieler seiner Untergebenen, seine Tätigkeit als Oberer, seine Sorge für das allgemeine Wohl, die Schwierigkeiten, mit welchen er und andere zu ringen hatten, und nicht selten auch die Beziehungen der Untergebenen zu ihrem Obern, ihre Ansichten und Auffassungen der Lage fügen sich bei sorgfältigem Studium dieser Briefe und Akten zu einem großen Gesamtbilde zusammen, das farbenreicher und mannigfaltiger ist, als was bisher in der Geschichte der Provinz geboten werden konnte. Der Herausgeber hat dieses Bild durch viele Zusätze und Erläuterungen ergänzt, so daß der Band auch in dieser Beziehung für die Ordens- und Kirchengeschichte unentbehrlich ist.

Die Arbeitsweise des Herausgebers ist bereits aus den früheren Bänden vorteilhaft bekannt. In diesem wurden zwar die Übersetzungen

der nicht in lateinischer Sprache geschriebenen Stücke weggelassen, aber dafür etwas eingehendere Inhaltsangaben vorausgeschickt. Um noch mehr Platz zu gewinnen und die einzelnen Bände nicht allzu teuer und umfangreich werden zu lassen, dürfte es geraten sein, die Nachweise für fehlende Briefe und auch die immer wiederkehrenden Angaben der Vorlagen und Fundorte derselben durch Kürzungen einfacher und übersichtlicher zu gestalten. Bei einem so umfangreichen Werke ist viel gewonnen, wenn es gelingt, die Übersichtlichkeit und die Auffindbarkeit der vielen Daten zu erhöhen. Die große Abwechslung im Drucke, welche angewendet wurde, wirkt in dieser Beziehung sehr angenehm.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Forschungen zu Luthers römischen Prozess von Paul Kalkoff. Loescher, Rom 1905. XXXII + 312 S. in Lex. Bibliothek des königl. Preussischen historischen Instituts in Rom. Band II.

Die Verurteilung Martin Luthers durch den Papst und seine Ausschließung aus der Kirche kennzeichnete ihn als Feind und Zerstörer des wahren Glaubens Jesu Christi und die von ihm hervorgerufene Bewegung als Aufruhr gegen die unabänderlichen von Gott geoffenbarten Gesetze des Glaubens und der Sitten. Der Prozeß, welcher dieser Verurteilung voranging, hat daher nicht bloß eine geschichtliche, sondern auch eine dogmatische Bedeutung. Kalkoff berücksichtigt hier nur seine geschichtliche Seite. Er beschäftigt sich fast ausschließlich mit dem noch erhaltenen Quellenmaterial und der Beurteilung und Ergänzung desselben aus den noch vorhandenen Aufzeichnungen. Seine Vorgänger K. Müller und A. Schulte bedauerten in ihren Schriften über den Prozeß Luthers, nicht die eigentlichen Prozeßakten zu besitzen. Das veranlaßte den Verfasser, die Frage nach dem Verbleibe dieser Akten etwas schärfer zu stellen. Er wollte an der Hand des vorliegenden Materials feststellen, ‚was denn überhaupt in der Zeit von dem Eingang der Denunziation Erzbischof Albrechts bis zum Erlaß des Wormser Edikts an der Kurie oder durch ihre Bevollmächtigten in Betreff Luthers oder im Verkehr mit seinen Freunden und Beschützern in mehr oder minder amtlicher Form oder Beziehung zu Papier gebracht worden ist‘ (1). Zugleich wollte er die Fundorte der bekannten Stücke aufsuchen und sie allenfalls durch die vor-

handenen und noch neue ergänzen. Mit Unterstützung des königl. Preußischen historischen Instituts in Rom konnte er längere Zeit in den päpstlichen Archiven und Bibliotheken arbeiten und feststellen, was von den in Betracht zu ziehenden handschriftlichen Quellen noch vorhanden ist und was allenfalls noch fehlen dürfte. Er gelangte zu dem Ergebnis, ‚daß wir alle wichtigen Kundgebungen jener Jahre — mit Ausnahme des Berichtes Cajetans über seine Besprechung mit Luther — kennen; und auch dieser wird sich seinem wesentlichen Inhalte nach von dem, was er am 25. Oktober 1558 darüber an den Kurfürsten schrieb, kaum unterschieden haben‘ (19). Es fehlt also nichts Wesentliches. Die Konsistorialakten, welche Kalkoff in Rom eingesehen hat, werden ausführlich besprochen, wobei K. viele wertvolle Bemerkungen über das Kanzleiwesen der Konsistorien jener Zeit mit einstreut.

Die ‚chronologische Übersicht der Akten mit Untersuchungen der ersten Phasen des Prozesses‘ bietet manche neue Stücke und Beiträge zur Kenntnis desselben. Die Sendung Cajetans erfolgte ursprünglich zu politischen Zwecken, erst infolge der Ereignisse in Deutschland war er genötigt, sich mit der Sache Luthers zu befassen und ihn beim Heiligen Stuhl in Rom wegen häretischer Lehren anzuzeigen. Zur Beleuchtung des Auftrages in Betreff der Verhandlungen mit den böhmischen Husiten hätten die in neuester Zeit in Böhmen veröffentlichten Quellen nicht ganz umgangen werden sollen. Als ‚Staatsvertrag‘ kann ein Übereinkommen mit einer Partei im Lande wohl nicht gut bezeichnet werden, besonders wenn der König selbst katholisch ist und die andern Parteien in diesem Vertrag nicht mit eingeschlossen sind.

Die chronologische Übersicht der Quellen zur Sendung Cajetans bietet wieder viel bisher ungedrucktes Material. Von der Gewissenhaftigkeit des Verfassers hätte man erwartet, daß er bei Erwähnung der verliehenen Ablässe sich an die Ausdrücke der Quellen gehalten hätte. Anstatt dessen ergeht er sich S. 136 in Ausdrücken, die ganz den landläufigen protestantischen Darstellungen entnommen sind und der katholischen Auffassung, welche doch in dieser Frage allein maßgebend ist, direkt widersprechen. Überhaupt hat das Kapitel ‚Cajetan als Verfasser der kaiserlichen Denunziation gegen Luther‘ von allen am wenigsten befriedigt, weil darin K. allzu viel Gewicht legt auf die Worte Luthers, daß er nichts sagen wollte, als was in der heiligen Schrift, den von der Kirche angenommenen Vätern und im kanonischen Recht begründet sei, und sich dagegen die Freiheit wahrt,

die Lehrmeinungen des heiligen Thomas und anderer Scholastiker zu verwerfen. Es handelt sich in der Anklageschrift keineswegs bloß um scholastische Lehrmeinungen, sondern um allgemein anerkannte Glaubenssätze. Die Betonung der Lehre des heiligen Thomas kann auch von einem andern Verfasser als von Cajetan stammen, da die Hochachtung des heiligen Lehrers damals weit verbreitet war. Der Haltung des Kurfürsten Friedrich von Sachsen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. Den Schluß des Werkes bilden kurze Erörterungen einzelner Fragen und Dokumente. Als Ergänzungen zu dem Werke sind die 1904 in der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlichten Artikel in Betracht zu ziehen, die der Verfasser im Inhaltsverzeichnisse (S. XV) genau verzeichnet. Die fleißige Arbeit gewährt einen klaren Einblick in den Gang des Prozesses und das hierauf bezügliche Quellenmaterial.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient, publiés par le Père Antoine Rabbath de la Compagnie de Jésus. Tome I. VIII 190 p. gr. 8. (Paris, Picard; Leipzig, Harrassowitz; London, Luzac).

Ein Quellenwerk für die neuere Kirchengeschichte des Orients tritt mit dem vorliegenden Bande an die Öffentlichkeit. Die hier zum ersten Male veröffentlichten Dokumente gehören der Zeit von 1578–1773 an und lassen sich inhaltlich hauptsächlich in drei Gruppen bringen. An erster Stelle finden wir Berichte von Missionären der Gesellschaft Jesu über ihre apostolischen Arbeiten und mühevollen Reisen in Ägypten, Syrien und Persien. Sodann wird uns einiges geboten von der offiziellen Korrespondenz der französischen Levantekonsulate mit ihrer Regierung in Angelegenheit der orientalischen Katholiken. Daran reihen sich geheime Instruktionen für die apostolischen Nuntien aus der Gesellschaft Jesu, die in den Jahren 1580 und 1596 an den maronitischen Patriarchen gesandt wurden. Außerdem übergibt der Herausgeber im vorliegenden Bande der Öffentlichkeit Berichte über den Martertod zweier Blutzeugen, die Akten einer Synode ‚im Libanon' (d. h. im Kloster Qannobin) vom 15.—17. August 1580, eine Mitteilung über die Freimaurer in der Türkei aus dem Jahre 1748 und ähnliche recht willkommene Beiträge.

Namentlich in der ersten Klasse von Dokumenten finden wir wertvolle Aufschlüsse über die Zustände im Oriente aus einer Zeit, die noch sehr wenig erforscht ist. Kulturhistorisch wichtige Schilderungen von Land und Leuten wechseln mit Angaben über die Zustände in den Riten des Orients und über die tyrannischen Bedrücker der armen einheimischen Christen. Wir lesen hier im vorliegenden Bande drastische Einzelheiten von der türkischen Rechtspflege (z. B. S. 51. 100 f. 109) besonders von der Rolle, die das Geld damals ebensogut wie heute in derselben spielt. Die Depeschen der französischen Konsuln bieten uns einen Einblick in ihre hingebenden Bemühungen zu Gunsten der französischen Missionäre und der einheimischen Christen. Niemand wird die unwürdige Politik der französischen Könige in Konstantinopel billigen, welche die Erklärung bietet für jene bevorzugte Ausnahmsstellung, deren sich die politischen Vertreter Frankreichs im Türkenreiche durch Jahrhunderte erfreuten. Aber wir sehen hier, wie die göttliche Vorsehung auch so bedenkliche Mittel zum Nutzen der Christen zu lenken wußte. Wir werden unterrichtet über eine mißglückte Verwendung Kaiser Leopold I. zu Gunsten des syrisch-kath. Patriarchen von Antiochien (S. 108—117); der französische Konsul versäumt natürlich nicht, die Erneuerung der Verfolgung und den Tod des Bekenners im Kerker (1702) dem Eingreifen des Kaisers zuzuschreiben (S. 118). Am meisten Interesse werden wohl die in italienischer Sprache geschriebenen geheimen Instruktionen finden, welche von der römischen Kurie und von den Jesuitengenerälen Mercurian und Aquaviva für die PP. Eliano, Bruno und Dandini S. J. verfaßt wurden gelegentlich ihrer Sendung an den Patriarchen der Maroniten.

Für die kommenden Bände, deren Erscheinen der Herausgeber in Aussicht stellt, würde es sich recht empfehlen, wenn etwas mehr erläuternde Anmerkungen dem Texte beigegeben würden; denn gar manche der vielen geographischen, historischen und naturgeschichtlichen Angaben, welche diese Quellen enthalten, sind ohne Erklärung schwer verständlich. Desgleichen wird sich vielleicht eine mehr systematische Anordnung der Dokumente finden lassen; in diesem Bande sind sie nach den Sprachen geordnet, in denen sie abgefaßt sind (französisch, italienisch, portugiesisch, lateinisch, arabisch). Für die letztern arabischen Dokumente wird es entschieden besser sein, eine vollständige Übersetzung anstatt des kurzen Auszuges beizugeben.

Möge die angekündigte Fortsetzung des Werkes bald erfolgen und das Interesse des Abendlandes für die altehrwürdigen Kirchen

des Orientes, das von Leo XIII. so gehoben wurde, in weite Kreise verbreiten!

Beirut. Urban Holzmeister S. J.

Oeuvres de St. François de Sales. Edition complète d'aprés les autographes et les éditions originales enrichie de nombreuses pièces inédites publiée ... par les soins des religieuses de la Visitation du I[er] monastère d'Annecy. Tome XIV. Lettres—Vol. IV. Paris, E. Vitte, 1906.

Von den 4 Hauptausgaben der gesammelten Werke des hl. Franz v. Sales (Blaise, Paris 1821, wiedergedruckt 1833; Vivès, Paris 1856—58; Migne, Paris 1861—62; Berche, Paris 1884) konnte keine als kritisch bezeichnet werden. Die Herausgeber hatten sich ihre Aufgabe nicht allzu schwer gemacht; man fand auf Schritt und Tritt Ungenauigkeiten; man hatte den Stoff nicht vollständig gesammelt und die Anordnung war so willkürlich, daß sie öfters eine trostlose Konfusion zur Folge hatte.

Die vorliegende Ausgabe, deren 1. Band 1892 erschien, entspricht allen Anforderungen, die man an ein solches Werk stellen kann. Man findet hier alle Schriften des hl. Kirchenlehrers und zwar in der Vollständigkeit der Originaltexte, deren das erste Kloster der Heimsuchung von Annecy einen beträchtlichen Teil besitzt (siehe t. I Intr. Gen. p. XXIX f., XCI f.). Zahlreiche interessante Anmerkungen begleiten den Text. Die Ausstattung des Werkes ist tadellos. Daher das einmütige Lob, das man den bisher erschienenen 14 Bänden erteilt hat. Der letzte 14. Band hat dadurch ein besonderes Interesse, daß er mehrere Briefe des Heiligen enthält, die einige Hauptzüge seines Lebens berühren. Deshalb sind auch die beigegebenen Anmerkungen und Beigaben von besonderer Bedeutung. Der emsige Herausgeber hat sich nicht begnügt, die Texte genau zu prüfen, die Varianten zu verzeichnen, Datum und Adresse jedes Briefes, soweit nur möglich, zu bestimmen; er hat es sich auch zur Aufgabe gemacht, die Personen, von denen der Heilige nur die Namen angibt, zu identifizieren, jene zu entdecken, welche ohne Namenangabe erwähnt werden, die Tatsachen, auf die nur angespielt wird, genauer zu bestimmen. Und man muß gestehen, daß er dabei einen nicht gewöhnlichen Scharfsinn bekundet hat. Auf die religiösen, politischen

und sozialen Zustände am Anfang des 17. Jahrhunderts ist dabei oft ein interessantes Streiflicht gefallen. Man lese beispielsweise die Angaben über den Genfer Calvinismus S. 95, 222, das Urteil, das S. 139—141 über Mgr. Camus, den Bischof von Belley, gefällt wird, den merkwürdigen Brief der hl. Franziska von Chantal an diesen Oberhirten (appendice II). Die Analekta Bollandiana (Januar 1906 S. 132) haben ‚die Fülle und Genauigkeit dieser Belehrungen aller Art' rühmend hervorgehoben, deren ‚Zusammenstellung in einem Schlußindex ein kostbares geschichtliches Repertoire bilden werde'.

Es ist klar, daß man künftighin bei allen ernsten Arbeiten über den hl. Franz v. Sales die vorliegende Ausgabe wird zu Grunde legen müssen.

Mold. R. Jeannière.

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Dr. Anton Koch, Professor der Theologie an der Universität Tübingen. Freiburg, Herder, 1905. XIV. 654 S.

Die Einleitung (1—28) behandelt eine Reihe von Vorfragen über Begriff, Aufgabe, Ziel, Erkenntnisquellen, Methode, Literatur und Geschichte der Moral. Der prinzipielle Unterschied zwischen katholischer Moral und protestantischer Ethik wird bei aller Kürze klar und treffend aufgezeigt. Über die Geschichte der Moral wird soviel geboten, als bei dem Mangel an Vorarbeiten möglich war.

In der Einteilung des Stoffes hat Koch sich mit wenigen Änderungen an F. X. von Linsenmann angeschlossen. Der allgemeine Teil trägt die Überschrift: Die Lehre vom Sittlichen oder von der sittlichen Weltordnung; er gliedert sich in 3 Abschnitte: 1) Die Grundbedingungen und Voraussetzungen der Moralität: Willensfreiheit, Gesetz, Gewissen, Pflicht (und Rat), menschliche Handlung. 2) Die Störung der sittlichen Weltordnung durch die Sünde — die Sünde und ihre Hauptformen. 3) Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch die christliche Heilsordnung; die Rechtfertigung als Grundlage, die allgemeine und spezielle Sakramentenlehre werden hier insoweit besprochen, als sie sittliche Pflichten begründen (S. 29—226). Der besondere Teil behandelt ‚die Lehre von dem sittlichen Leben oder die Verwirklichung der sittlichen Weltordnung durch den einzelnen

Menschen und die menschliche Gesellschaft'. Das Ganze zerfällt wiederum in 3 Abschnitte: 1) Pflichten des individuell-persönlichen Lebens — die christliche Selbstliebe und ihre Erfordernisse. — 2) Pflichten des religiösen Lebens — die theologischen Tugenden, die Tugend der Religion; der sorgfältig gearbeitete Abschnitt über das Gebet ist besonders hervorzuheben. Als Pflichten des religiösen Gemeinschaftslebens kommen die Kirchengebote, die Sonntagsheiligung, das Fasten- und Abstinenzgebot zur Sprache. — 3) Pflichten des bürgerlich-sozialen Lebens; zuerst die Liebespflichten und Rechtspflichten des einzelnen gegen den einzelnen, welche das ganze weite Gebiet des sozialen Lebens mit seinen vielgestaltigen Verhältnissen umspannen, dann die Pflichten des einzelnen gegen die Gesellschaft: Familie und Staat (S. 227—647).

Diese Disposition trennt zwar manches, was sachlich zusammengehört, aber sie hat den Vorteil, daß sofort ein Überblick über das ganze ungeheure Gebiet der christlichen Sittenlehre gewonnen wird: keine einzige Handlung des innern und äußern, des öffentlichen und privaten Lebens, die außerhalb ihres Bereiches fiele. So liegt die große Aufgabe der Moral klar zutage: sie hat das gesamte Tun des Menschen zu regeln nach den Grundsätzen der geoffenbarten Wahrheit, sie hat die Richtlinien des Lebens aufzuzeigen durch alle Strömungen und Irrtümer des Zeitgeistes, alle Verhältnisse hat sie zu beleuchten und zu prüfen an dem Lichte der göttlichen Wahrheit. Die rege schriftstellerische Tätigkeit, die K. seit Jahren auf den einschlägigen Gebieten entfaltet hatte, ließ von vornherein erwarten, daß er seine Aufgabe ganz erfassen und mit Ehren durchführen werde. Daß er in der Behandlung der einzelnen Fragen der traditionellen Moral ziemlich nahe kommt, ist für den Verfasser kein Tadel, beweist aber auch, daß die Moral keine vernachlässigte Disziplin ist. Über die Frage der Stoffabgrenzung nach der Seite der Ethik, des Kirchenrechts, der Dogmatik und Pastoral ist noch keine Einigung erzielt worden. K. hat mit gutem Recht wie jeder andere die Abgrenzung nach seinem praktischen Bedürfnis vollzogen und sich ein Lehrbuch als Grundlage für den akademischen Unterricht geschaffen, wobei die spezielle Ausbildung für die Verwaltung des Bußsakraments dem Priesterseminar überlassen bleibt. Dieser Zweck drückt dem Buche sein Gepräge auf; es ist nicht unmittelbar und nicht einzig für die seelsorgliche Praxis bestimmt wie unsere meisten andern Moralwerke. Trotzdem ist in richtiger Erkenntnis ihrer Wichtigkeit die Kasuistik an einigen

Stellen auch zu Wort gekommen, gewiß nicht zum Schaden des Buches. Die Besprechung von Einzelfällen ist unumgänglich notwendig, um dem Lernenden die oft schwierige Anwendung der Prinzipien zu vermitteln, den Lehrer zwingt sie, die Leitsätze scharf und vorsichtig zu fassen. In der klaren Formulierung der sittlichen Grundsätze sind die Alten Meister; der Verf. hat es nicht unterlassen, durch reichliche Zitationen ihr Verdienst anzuerkennen. Nächst dem hl. Thomas ist besonders Gury zu Ehren gebracht. Selbst bei der durchaus modernen Behandlung der heutigen Erwerbsverhältnisse zeigen zahlreiche Belegstellen aus alten und neuen Autoren, daß dieses Gebiet nicht unbebaut geblieben ist. Gegen alle Forderungen des modernen sogenannten Liberalismus wird entschieden Stellung genommen. Der Schulzwang ohne Garantie der religiösen Erziehung ist ihm ‚unerträgliche Tyrannei' (S. 266); der Indifferentismus und die Gleichgültigkeit in religiösen Dingen wird gebührend gebrandmarkt (S. 299 f.); wenn er, wie es selbstverständlich ist, von einer Pflicht der Schonung und Toleranz gegen Andersgläubige spricht und aufdringliche Proselytenmacherei verwirft, so verurteilt er doch ausdrücklich die falsche Toleranz, welche den Irrtum der Wahrheit gleich stellt (S. 431). Gegen gemeingefährliche Lebensanschauungen z. B. unsittliche Lehrtätigkeit und Kolportage werden Zwangsmittel befürwortet und selbst die Prügelstrafe wird empfohlen als für gewisse Roheitsdelikte allein wirksames Abschreckungsmittel ‚ohne sich vor dem Schlagworte, ein finsterer Reaktionär zu sein, zu fürchten' (S. 461 f.). Vgl. auch S. 645 ff. über politische Tätigkeit im Interesse der Religion und über ‚nationalen Fanatismus'.

Eigenartig ist die reichliche Verwertung von Sprichwörtern, in denen so oft das moralische Gefühl und sittliche Bewußtsein des Volkes sich ausdrückt und viel Lebensweisheit niedergelegt ist. Die vielen mit glücklicher Hand herausgehobenen Stellen aus Linsenmann besonders S. 522 ff. und 610 ff. gereichen dem Werk zu besonderer Zierde. Das geistvolle Buch Linsenmanns darf nicht der Vergessenheit anheimfallen.

Es muß rühmend betont werden, daß K. den ernstlichen Versuch gemacht hat, für die einzelnen Grundsätze der Moral den Schrift- und Traditionsbeweis zu führen. Für manche Fragen ist der Schriftbeweis ausführlich gegeben, für die meisten ist er in der reichlichen Angabe der Stellen wenigstens angedeutet; ohne Zweifel wären viele Seelsorger für eine Erweiterung nach dieser Seite sehr dankbar.

Das Traditionsargument kann wenigstens für die ältere Zeit auch nicht andeutungsweise so vollständig geführt werden wie der Schriftbeweis; es muß sich beschränken auf Zitate aus hervorragenden kirchlichen Schriftstellern aller Zeiten. In den Anmerkungen, welche wohl ein Drittel des ganzen Werkes füllen, hat K. die reichen Schätze seiner vielseitigen Belesenheit niedergelegt — neben ihrer Beweiskraft eine wahre Fundgrube kräftiger Gedanken und Motive für ein christliches Leben. In der Literaturangabe ist des Guten vielleicht etwas zu viel getan; das Bestreben möglichst vollständig zu sein, hat manches Minderwertige mit unterlaufen lassen; einmal (S. 206) ist eine Mahnung zur Vorsicht bei einer Schrift beigegeben; diese wäre öfter am Platz gewesen.

Die Lehre der sogenannten Dispensation vom Naturgesetz ist wohl etwas einseitig aufgefaßt (S. 53). Was in sich schlecht ist, z. B. Gotteslästerung, kann Gott niemals für erlaubt erklären; aber Er kann einiges, was für gewöhnlich schlecht ist, unter gewissen Umständen erlauben. Wenn Er Herr ist über Leben und Tod und über die irdischen Güter, so widerstreitet es nicht der Vernunft und nicht dem christlichen Gottesbegriff, daß Er sein Recht einmal einem Menschen übertragen kann; gewiß nur aus den weisesten Absichten. In dieser Lehre, die heute wohl allgemein ist, kann nichts Verfängliches gefunden werden. Die Stellung des Verf. zum Probabilismus ist bekannt; jedem seine Freiheit. Die Art und Weise aber, wie er (S. 97) den Probabilismus in Vergleich mit dem Äquiprobabilismus setzt, ist leider nicht dem ruhigen wissenschaftlichen Ton entsprechend, der sonst das ganze Werk auszeichnet. Es kann nicht erlaubt sein, ein wissenschaftliches System, das von der Kirche nicht verurteilt ist und von einer großen Anzahl hervorragender Gelehrten und sittlich unbescholtener Männer vertreten wurde und vertreten wird, in seiner Konsequenz als ‚einen Verstoß gegen die elementarsten Regeln der Klugheit und Vernunft und darum als unmoralisch' (ebd.) zu brandmarken. In der Frage der Pönalgesetze, die (S. 67 vgl. 595) referierend dargestellt wird, könnte ich mich mit dem Verf. verständigen, wenn er den Grundsatz gelten läßt: **consuetudo optima legum interpres**, wenn er die geschichtliche Entwicklung der Einzelfragen und die verschiedenen Verhältnisse der verschiedenen Länder berücksichtigt. — Da und dort findet sich ein Satz, der zu Mißverständnissen Anlaß bietet: S. 177 ist bezüglich der Notwendigkeit der Beicht für die Priester die Spendung der hl. Kommunion auf gleiche Stufe

mit der Zelebration gestellt; S. 187 wird für die Gläubigen die strenge Pflicht betont, nach dem Fall in eine Todsünde das Bußsakrament zu empfangen und zwar möglichst bald. S. 388 ist das Zitat aus Linsenmann nicht beweiskräftig: was man auch über die sehr schwierige Frage sagen mag, der Satz bleibt richtig: **ubi non est mendacium, ibi nec perjurium.**

Für eine folgende Auflage sei der Wunsch nach einer bedeutenden Erweiterung ausgesprochen; jene Gebiete des Lebens z. B. die modernen Strömungen in Literatur und Kunst, mehrere Verhältnisse des Wirtschaftslebens, die, weil sie neu und im Fluß sind, noch nicht systematisch behandelt wurden, bedürfen einer eingehenden Bearbeitung: je schwieriger in diesen Fragen die Anwendung der allgemeinen Prinzipien sich gestaltet, desto dankbarer ist man für jeden Versuch.

Valkenburg. Josef Franz S. J.



Analekten.

Zur Datierung von Theodorets ,Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων'. Eine schwierige Frage der Theodoretforschung war stets die Datierung seiner Schriften, zumal der „Heilung"[1]). Unlängst sind die bisherigen Beweise wieder einmal gut zusammengefaßt worden[2]). Es lohnt sich daher, durch kritische Beleuchtung der Beweismomente die Zuverlässigkeit der bisherigen Versuche zu erproben. Der Beweisgang, der zum Jahr 437 führt[3]), ist kurz folgender: Theodorets Brief 113[4]) kann erst 449 geschrieben sein. Er enthält eine chronologische Notiz, welche nach Neumanns Untersuchung[5]) nur besagt, daß

---

[1]) Es nahmen als Abfassungsjahr an: Baronius (Ann.) 439; Garnier (MPG 84, 349) 427; Tillemont (Mém. [s. u.] 15, 876 f.) kein bestimmtes; Dupin (4, 108) zwischen 426 und 438; Pagi (Critica [s. u.] 2, 275) 427; Fabricius (Bibl. graec. 5, 437) 427; Neumann (Julian. [s. u.], 92 f.) 429, 431, 434 oder 437; Bertram (Theodoret. doctr. christol. [s. u.], 106) vor 438; Möller (R. E. f. prot. Theol. 15², 407) vor 438; Venables (Dict. of Christ. Biograph. [s. u.] 4, 918) vor 437; Ehrhard (Die Schrift περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, 142) zwischen 430 u. 437; Kihn (Kirchenl. 11², 1534) 427; Bardenhewer (Patrolog.², 327) 427; Möller-Schubert (Kirchengesch. 1², 661) 427.

[2]) Im Anschluß an die große, russisch geschriebene Monographie von Glubokovskij (Der sel. Theodoret, Bischof von Cyrus, 2 Bde, Moskau 1890) durch J. Schulte in seiner gründlichen und dankenswerten Schrift: Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904.

[3]) Glubokovskij: ‚Kurz nach 435'; vgl. Schulte S. 32.

[4]) MPG 83, 1312 D ff.

[5]) Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt. Lips. 1880, 92.

von den dort aufgeführten Schriften, unter denen sich auch die ‚Heilung' befindet, die frühesten Werke 20, andere 18, andere 15 und die jüngsten 12 Jahre vor dem Briefe geschrieben seien. Mithin kann die Abfassung nur in die Jahre 429—437 fallen. Nun enthält die Heilung[1]) einen Hinweis auf ein kaiserliches Edikt gegen die heidnischen Opfer, das als bekannt vorausgesetzt wird und deshalb nicht lange vor der Abfassung der Apologie entstanden sein kann. Es kommen also nur die drei Gesetze in Frage, welche Theodosius II. gegen die Heiden erließ. Das Gesetz vom 31. Januar 438 scheidet nach der eben erwähnten Stelle des Briefes 113 aus, wodurch die von Baronius gegebene Datierung (439) als unmöglich dargetan ist. Das Gesetz vom 8. Juni 423 wurde schon von Garnier und Glubokovskij für den Beweis deshalb abgelehnt, weil nach einer Stelle in Theodorets Kirchengeschichte[2]) das 3. Gesetz[3]), für Theodoret als die lex κατ' ἐξοχήν gegen die Heiden gegolten habe und deshalb offenbar gemeint sei, wenn von ihm ein Gesetz gegen die Heiden ohne weitere Bezeichnung angeführt werde. Dieses Gesetz wurde früher dem Jahre 426 zugewiesen, weshalb Garnier 427 als Abfassungszeit für die ‚Heilung' ansetzte. Wenn nun auch Garniers Datierung bis in die neueste Zeit wiederholt wurde, so ist sie doch ihres Fundamentes beraubt, weil seit Hänel der 14. November 435 als Datum des Gesetzes zweifellos nachgewiesen ist. Mithin verengt sich die Abfassungszeit auf die Jahre 436 und 437, wodurch auch Neumann widerlegt ist, der die Jahre 429 und 431 als mögliche Termini gelten lassen wollte[4]). Den Schlußstein des kunstvollen Beweises liefert Brief 82[5]). Auch dieser Brief zählt, wie Brief 113, die Werke größeren Umfanges auf, die bis 12 Jahre vorher verfaßt sind. Die ‚Heilung' nennt er nicht. Ihrer Bedeutung nach mußte sie viel eher erwähnt werden als manche der aufgeführten Schriften. Also war sie 12 Jahre, ehe der Brief geschrieben wurde, noch nicht vollendet. Der Brief, von Garnier einst dem Jahre 445 zugesprochen, ist von Pagi[6]) mit Sicherheit in das Jahr

[1]) S. 7, MPG 83, 1005 D, ed. Räder 194, 15—18.

[2]) MPG 82, 1268 CD.

[3]) C. Th. XVI, 10, 26.

[4]) A. a. O.

[5]) MPG 83, 1264 ff.

[6]) Critica historico-chronologica II Antverp. 1705, 286 sqq.; vorher schon — wie ich beifügen möchte — vermutungsweise von Tillemont, Mémoires XV, Paris 1711, 315 u. 374.

448 verwiesen. Da mithin die ‚Heilung' 436 noch nicht vollendet sein kann und 437 vorliegen muß, sprechen die triftigsten Gründe für das Jahr 437[1]).

Sehen wir von dem unbestreitbaren Ergebnis ab, daß die seit Garnier vielfach übernommene Datierung der Begründung entbehrt[2]), so lassen sich, wie es scheint, sämtliche Positionen dieses Beweises, wenn nicht nehmen, so doch erschüttern[3]). Im Brief 82 und im Brief 113 erwähnt Theodoret nur diejenigen Schriften, die vor ‚12 Jahren' (πρὸ δυοκαίδεκα ἐτῶν) abgefaßt sind; in Brief 113 teilt er die Schriftwerke jener Periode noch wieder in verschiedene Gruppen, je nachdem sie schon vor 12, 15, 18 oder 20 Jahren geschrieben waren. Das muß einen Grund haben. Die Frage darnach, so naheliegend sie ist, finde ich in den neuen Datierungsversuchen nirgends beantwortet. Freilich hatte Baronius[4]) die Stelle im Brief 82[5]) so zu deuten versucht, als ob Theodoret in seiner Schriftstellerei eine vorephesinische Periode von unbestimmter Dauer und eine nachephesinische von 12 Jahren unterscheiden wolle. Danach wäre der Brief im Jahre 443 und die ‚Heilung' in dem Zeitraum von 431—443 geschrieben. Aber schon Valois[6]) wies darauf hin, daß Theodoret dann statt ‚πρὸ δυοκαίδεκα ἐτῶν' hätte sagen müssen ‚διὰ δυοκαίδεκα ἐτῶν'. Zwingender noch ist der Grund, daß Brief 82 das ‚exsilium domesticum' des Theodoret erwähnt, das frühestens Ende 447 begonnen hat[7]). Gegen Valois' eigene Erklärung, Theodoret habe etwa 5 oder 6 Jahre nach der Synode von Ephesus sich der Schriftstellerei gewidmet, um dann auf 12 Jahre zu verstummen[8]), macht Pagi schon neben dem Protest der Literaturgeschichte

[1]) S. Schulte a. a. O. S. 30 ff.

[2]) Vgl. Theodos. libri XVI, ed. Mommsen, Berol. 1905, 905.

[3]) Selbstverständlich läßt sich daraus kein Vorwurf gegen Schultes zitierte Schrift ableiten. Eine neue Untersuchung würde über die durch das Thema gesteckten Grenzen hinausgeführt haben. S. hat aber hier, wie in andern Punkten, trefflich über den gegenwärtige Stand der zu Grunde liegenden Fragen aus der Theodoretforschung orientiert.

[4]) Ann. eccl. ad ann. 443; VI, Mogunt. 1601, 19 f.

[5]) Ἔξεστι τῷ βουλομένῳ τοῖς παλαιοῖς μου συγγράμμασιν ἐντυχεῖν, τοῖς πρὸ τῆς συνόδου τῆς ἐν Ἐφέσῳ, καὶ τοῖς μετ' ἐκείνην πάλιν πρὸ δυοκαίδεκα ἐτῶν. MPG 83, 1265A.

[6]) Histor. eccl. Script. III, Mogunt. 1679, Praef. in Theodoret. Hist. eccl., p. 3.

[7]) Vgl. Tillemont, Mémoires XV, 274 ff. u. Pagi, Critica 286 ff.

[8]) A. a. O.

mit Recht auch den des Briefes selbst geltend[1]). Theodoret verfolgt an beiden Stellen in Brief 82 und in Brief 113 mit der Aufzählung ohne allen Zweifel den Zweck, zu zeigen, daß er in den christologischen Fragen, wie sie der Nestorianismus angeregt, schon ‚vor 12 Jahren' korrekt gelehrt habe. Es muß also vor 12 Jahren in seiner bischöflichen oder schriftstellerischen Tätigkeit ein Ereignis eingetreten sein, das einen Markstein für die Beurteilung seiner christologischen Anschauungen bildet und deshalb in beiden Aufzählungen erwähnt wird. Der Moment ‚vor 12 Jahren' in Brief 82 fällt demnach zusammen mit dem ‚vor 12 Jahren' in Brief 113; es kann also nicht zwischen beiden Momenten die Abfassungszeit der „Heilung' gesucht werden. Ob wir mit Bestimmtheit das ‚12 Jahre' vor Abfassung der Briefe eingetretene Ereignis nachweisen können, ist eine zweite Frage. Jedenfalls läßt sich nicht einwenden[2]), die Briefe würden einem Nachbarjahr zugewiesen (448 u. 449) und setzten also bei ihrem Hinweis ‚vor 12 Jahren' wiederum in einem Nachbarjahr (436 u. 437) zwei von einander verschiedene Ereignisse voraus. Der Brief 82 verlangt nämlich, daß Theodorets ‚exsilium domesticum' schon einige Zeit angedauert hat. Den Anfang desselben setzt Saltet neuestens[3]) auf den 30. März 449, während Tillemont[4]) es von Ende 447 oder von Anfang 448 (vor der um Ostern gehaltenen Synode zu Antiochien)[5]) bis nach der Räubersynode von Aug. 449 dauern läßt. Auch darf man mit Tillemont[6]) vermuten, daß der Brief eine Anspielung auf die Synode von Konstantinopel (Verurteilung des Eutyches) im November 448 enthält. Es liegt demnach nahe, diesen Brief, wie den Brief 113, in das Jahr 449 zu verlegen. Daß Theodoret durch den ‚στρατηγὸς καὶ ὕπατος' (consul et magister militum) von dem ‚ὑπομνηστικόν' (commonitorium) im gleichen Jahre Kenntnis erhalten, in dem der Brief geschrieben, ist nirgends gesagt. Wir sind also nicht gezwungen, den Brief in das Jahr zu setzen, in

[1]) Critica, 287.

[2]) Vgl. Tillemont a. a. O. 284.

[3]) Les sources de l' 'Ερανιστής de Théodoret, Revue d' hist. ecclésiast. 1905, 303.

[4]) Mémoires, XV, 274 ff.

[5]) Martin, Le pseudosynode connu dans l'histoire sous le nom de brigandage d'Éphèse, Paris 1875, S. 103 (zitiert nach Loofs in R. E. f. prot. Th. 5[3], 639) hält für wahrscheinlich, daß Theodoret noch an der Synode teilgenommen.

[6]) A. a. O. 874.

dem Zeno ‚consul et magister militum' war (448). Im übrigen ist im Brief 81[1]) Romus ‚ὕπατος' genannt, obwohl er sicher nicht Konsul ist[2]). Wie hier[3]) durch Textemendation ὕπατος in ὑπατικός zu ändern oder mit Tillemont[4]) vorauszusetzen ist, daß der Titel nach Amtsablauf unter Umständen weitergeführt wurde, so ließe sich selbst unter der gemachten unwahrscheinlichen Voraussetzung 449 als Abfassungsjahr des Briefes aufrecht halten[5]). Aber selbst angenommen, der Brief könne auf keinen Fall 449 entstanden sein und Theodoret habe es bei seiner Zählung genauer genommen, als er es sonst wohl bei chronologischen Angaben tat[6]), so brauchen doch beide Briefe nur innerhalb des 13. Jahres nach jenem Ereignis geschrieben zu sein, können aber recht gut zwei verschiedenen Kalenderjahren angehören. Die Verwertung der beiden Bücherkataloge in Brief 82 und Brief 113 zur Datierung der ‚Heilung' ist auch deshalb unmöglich, weil sich aus dem Übergehen der ‚Heilung' in Brief 82 kein argumentum ex silentio herleiten läßt. Es kommt ja nach dem Obigen für Theodoret bei seinen Aufzählungen nicht auf den absoluten Wert seiner Schriften, sondern auf ihren relativen Wert zur Rechtfertigung seines christologischen Standpunktes an. Die ‚Heilung' berührt aber diese Lehre nur an einer einzigen, kurzen Stelle[7]), deren Orthodoxie obendrein bis heute in Frage steht[8]). Es hat also nichts Auffälliges an sich, wenn die ‚Heilung' in Brief 82 unerwähnt gelassen wird.

Auch die Festsetzung des Jahres 429 als frühesten Abfassungstermines, wie ihn die bisherige Datierung aus Brief 113 abzuleiten pflegte, ist nicht überzeugend. Wegen seiner Orthodoxie angegriffen, beruft sich Theodoret darauf, daß er schon vor 20 Jahren die richtige Lehre vorgetragen habe, d. h. vor dem Hervortreten des Nestorius (im

[1]) MPG. 83, 1260 B.

[2]) Nach Brief 113 u. 116 ist Theodoret vor ‚26 Jahren' geweiht, nach Brief 80 u. 81 vor ‚25 Jahren'; Brief 113 u. 116 können nicht vor 449 geschrieben sein; also Brief 80 u. 81 nicht vor 448. Romus war aber Konsul 445. Vgl. auch Aspar in Brief 139.

[3]) Mit Baronius, vgl. Pagi a. a. O. 286 ff.

[4]) A. a. O. 869.

[5]) Schon bei Ceillier, Hist. génér. des aut. sacr., XIV, Paris 1747, 128.

[6]) Vgl. Tillemont a. a. O. 876.

[7]) MPG 83, 984 B sqq.; ed. Räder 174, 25 ff.

[8]) Vgl. Bertram, Theodoreti, episcopi Cyrenensis, doctr. christolog., 1883, 106 ff. Dagegen Harnack in Theol. Literatur-Ztg. 1883, 565 f.

Jahre 429). Neumann hat[1]) nachgewiesen, daß die chronologische Angabe dieses Briefes nicht besagt, welche von den angeführten Schriften 20, 18, 15 oder 12 Jahre vor 449 geschrieben sind. Auf die vier aufgezählten Zeiten lassen sich eben die aufgezählten 5 Serien seiner Werke nicht restlos verteilen. Ebensogut folgt aber daraus, daß die 4 Jahreszahlen überhaupt nicht die Entstehungsjahre der genannten Schriften bezeichnen sollen, sondern als termini ante quos der Abfassung aufzufassen sind: Marksteine seiner christologischen Lehrtätigkeit. Wenn ich versuchen darf, diese Marksteine genauer zu bestimmen, so würde ich vorschlagen: ‚vor 12 Jahren' (437) Wiederbeginn der Streitigkeiten mit Kyrill wegen der von diesem gewünschten Verurteilung des Diodor von Tharsus und Theodor von Mopsuestia[2]); ‚vor 15 Jahren' (434) Versöhnung mit Kyrill; ‚vor 18 Jahren' (431) Konzil von Ephesus; ‚vor 20 Jahren' (429) Auftreten des Nestorius[3]).

Schließlich ist auch die seit Baronius gebräuchliche Beiziehung der Opfergesetze für die Datierung ohne entscheidende Bedeutung. Von dem 17. Dezember 320 bis zum 14. November 435 waren 26 Gesetze gegen den heidnischen Kultus erlassen[4]), von denen einige sehr gut zum Wortlaut der Theodoretstelle passen. Ein unbestimmtes ‚kaiserliche Befehle' (τῶν βασιλευόντων οἱ νόμοι), das übrigens eher auf mehrere als auf ein einzelnes bestimmtes Gesetz Bezug nimmt, fordert keineswegs den Gedanken an ein von Theodosius erlassenes Gesetz. Würde man aber dies zugeben, so käme nicht das Gesetz von 435 in Frage, sondern, falls überhaupt eines bevorzugt werden soll, das von 423; denn letzteres verbietet genau, wie die Stelle in der „Heilung'[5]), die heidnischen Opfer, während das vorgeschlagene Gesetz von 435 nur von der Zerstörung der Tempel redet. Mag Theodoret immerhin in seiner später verfaßten Kirchengeschichte[6]) an letzteres Gesetz denken, weil er eben nur von der

[1]) A. a. O.

[2]) Das Datum ist bisher nicht genau bestimmt: nach Ceillier a. a. O. 38 zwischen 436 u. 438; Tillemont a. a. O. XIV, 587: ‚vers l'an 437'; nach Venables im Dict. of Christ. Biogr. 4, 911 ‚im Jahre 438'. S. auch Bertram a. a. O. 104 f. Vielleicht käme auch das Jahr 438 in Frage, falls nämlich für Theodoret hier 449—12 = 438 sein könnte (jedoch s. u.).

[3]) Mögen auch dessen esoterische Anfänge in das Jahr 428 zurückreichen.

[4]) Vgl. Libri Theodos. XVI, ed. Mommsen, 1, 2, 897 ff.

[5]) MPG 83, 1005 D, ed. Räder 194, 15—18.

[6]) MPG 82, 1268 CD.

Tempelzerstörung spricht; wie man aber aus dieser kurzen Notiz entnehmen will, er sehe in diesem Gesetz die lex κατ' ἐξοχήν gegen den heidnischen Opferdienst, ist mir unerfindlich[1]).

Mit Gewißheit kann man nach allem für jetzt nur sagen, daß die ‚Heilung' spätestens 437 geschrieben ist[2]). Ob andere Kriterien, vielleicht die sehr schwierigen Untersuchungen von Theodorets christologischen Anschauungen, weiterführen, oder die Erwähnung in Theodorets Quaest. in Levit.[3]), oder gar die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der ‚Heilung' von dem patristischen Florilegium des Jahres 431[4]) einen Schluß zuläßt, wage ich nicht zu entscheiden. Denkbar wäre es, daß die alte Datierung, wie sie Garnier, der gründliche Kenner Theodorets, vorgeschlagen, bestehen bleibt, wenn auch sein Hauptargument zweifellos unrichtig ist. Falls man sicher beweisen könnte, daß die 10 Reden über die Vorsehung 432 in Antiochien entstanden sind, so ließe sich daraus ein neuer Stützpunkt für die alte Garniersche Ansicht herleiten. Theodoret zitiert nämlich gerne seine früheren Schriften[5]). Hätte also bei der Abfassung der ‚Heilung' die eingehende Schrift vorgelegen, so wäre sie in der ‚Heilung' von Theodoret da zitiert worden, wo er ein eigenes Kapitel über die Vorsehung schreibt[6]). Daß die kürzere Behandlung des Themas in dem größeren Buche über die Vorsehung nicht erwähnt wird, ist weniger auffällig, zumal es sich um Reden handelt. Vielleicht spricht auch die Grundstimmung der ‚Heilung' für eine Abfassung vor vor dem Konzil zu Ephesus; jedenfalls wehen uns daraus nicht die Stürme entgegen, wie sie das Auftreten des Nestorius mit dem Jahre 429 für die morgenländische Kirche im allgemeinen und für Theodoret im besonderen entfesselt. Aber das alles hilft, wenn wir auf die posi-

---

[1]) Vgl. auch Neumann a. a. O., der ebenfalls eine Beziehung auf das Gesetz von 423 für möglich erachtet.

[2]) Wenn 438 auch nach der Subtraktionsmethode möglich sein sollte (s. o.), so wird es doch durch die angeführte Berechnung der anderen Daten aus Brief 113 (434, 431, 429) ausgeschlossen. — Einen sicheren terminus post quem gibt Theodorets Bischofsweihe (MPG 83, 1316 CD; 1324 CD, 1325 A), welche nach den oben angeführten Stellen über die Dauer der bischöflichen Amtsführung in das Jahr 423 fällt.

[3]) MPG 80, 297 E.

[4]) Vgl. Saltet über Theodorets Eranistes, Revue d'hist. eccl. 1905, 513 ff., 741 ff.

[5]) Vgl. Ehrhard in BZ, 7, 1898, 610 f.

[6]) S. 6, MPG 83, 956 ff., ed. Räder 149, 5 ff..

tive Lösung der Frage schauen, über ein bescheidenes ‚Non liquet‘ nicht hinaus.

München. Ludw. Kösters S. J.

Was bedeutet der Name Maria? Trotz vieler schöner Erklärungsversuche alter und neuer Zeit kann es einem doch scheinen, als sei das eine noch nicht ganz befriedigend gelöste Frage.

Die Volksetymologie der Alten ließ sich durch מִרְיָם Mirjâm erinnern an מְאִיר יָם (spr. mîr[1])jâm) ‚illuminans mare, stella maris‘, durch מָרְיָם Marjâm an מַר יָם ‚amarum (est) mare‘, aus syr. מָרְיָא Dominus, an רְיָם ‚celsitudo‘, מְרַיִם ‚excelsus‘ u. dgl. Man erfreute und erbaute sich an so tiefen Ideen, an welche der hehre Name der Gottesmutter anklang und welche man in ihrer Person in erhabener Weise verwirklicht fand. Der Abgang einer philologisch-wissenschaftlichen Namenserklärung gab der Volksetymologie ihre zeitweise Daseinsberechtigung; sie war es wohl auch, die oft bei der Wahl eines Namens maßgebend sein mochte. Auch wir können bei aller philologischen Akribie uns mit den Alten durch den Klang des Namens an diese frommen Ideen erinnern lassen; historischen Wert behalten diese altehrwürdigen Erklärungen immer noch.

Die exakt-wissenschaftliche Etymologie orientiert sich bei Erklärung der Personennamen an den Sitten der Namengebung, an Verbalwurzeln, Endungen, Lautgesetzen u. dgl. Sie allein hat den Anspruch, gehört zu werden, wo es sich um die eigentliche Frage handelt, was ein Name bedeute. — Aber mit der Aufhellung des über dem Namen מרים liegenden Dunkels hat die Wissenschaft nicht ganz das wünschenswerte Glück gehabt.

Nach Abweisung der Herleitung von רום ‚hochsein‘ (diese Herleitung duldet die Form nicht) oder der von מרה ‚widerspenstig sein‘ ; (den Namen ‚Widerspenstig, Trotzig‘ wird man schwerlich einem Kind beilegen) glaubte Herr D. Bardenhewer in seiner gediegenen Abhandlung über den Namen Maria, bibl. Studien I 1, den rechten Weg einzuschlagen, wenn er von der Wurzel מרא ‚wohlbeleibt, wohlgenährt sein‘ ausginge. Durch die scheinbar unschuldige Vertauschung von א mit י und Anhängung der in hebr. Eigennamen häufigen Endung âm ergab sich das Endresultat ‚Maria — die (eigentlich: Wohlgenährte) Wohl-

---

[1]) Vgl. רְאוּבֵן Ruben, זְאֵב Zeb u. dgl.

beleibte, d. i. Schöne'. Aber mancher hatte doch den Eindruck, als wenn den 4 wesentlichen Stücken dieser Auslegung ebensoviele Fragezeichen hinter dem Schlußergebnis entsprechen, wünschte dieselben jedenfalls noch näher begründet zu sehen. Denn a) ein althebräisches Verbum מרא mit der genannten Bedeutung kommt nirgends vor; nur die Derivate מֻרְאָה ‚Kropf', מְרִיא ‚Mastkalb' sind Spuren eines solchen (nach Gesenius-Buhl). b) Wohl gehen Verba ל״א und ל״ה leicht in einander über z. B. in Formen mit verstummtem 3. Konsonanten); aber der Lautwandel eines nach Kons. vor Vok. stehenden Konsonanten א in den Konsonanten ' sollte doch erst durch Beispiele belegt werden. c) Die Endung âm kommt sonst nur bei männlichen Eigennamen vor. d) Die Umdeutung von ‚wohlbeleibt' in ‚schön' ist leider nicht ausführlicher begründet. Daß der Verbalstamm מרא an Schönheit erinnere, wird sich nicht erweisen lassen; jedenfalls ist keinem der alten Erklärer dieses Namens diese nach Herrn B. so naheliegende Idee in den Sinn gekommen.

Einige bisherigen Versuche, den Namen aus dem Ägyptischen herzuleiten, sind ebenfalls mit Recht beanstandet worden (bibl. Studien X 5, S. 84). Indes die bloße Tatsache der Herleitung aus der ägypt. Sprache wäre für sich kein hinreichender Grund, irgend eine Erklärung abzuweisen. Böte vielmehr ein solcher Versuch ein wirklich besser befriedigendes Ergebnis als andere, so wäre er diesen vorzuziehen. Weshalb sollten die Israeliten nicht nach 400 jährigem Aufenthalt in Ägypten zuweilen einen ägyptischen Namen angenommen haben?

Ich möchte im folgenden eine gedrängte Skizze eines neuen Deutungsversuchs vorlegen, der mir, wie ich glaube, auf die Frage, ‚was bedeutet der Name Maria?' eine besser befriedigende und annehmbarere Antwort an die Hand gegeben hat. Ich behaupte: **Mirjam oder Marjam ist ein ägyptischer**, aus der ägyptischen Verbalwurzel mer, mar ‚lieben' und dem hebräischen Gottesnamen Jâm ‚Jahwe' zusammengesetzter **Eigenname; derselbe bedeutet ‚Jahwe liebend'** (vielleicht ‚von Jahwe geliebt').

1) Ägyptische Namen, bestehend aus der Silbe mer, mar[1]), auch meri, und einem Gottesnamen, meist in aktivem Sinn ‚den Gott N. liebend' gedeutet, gibt es viele, sowohl männliche als weibliche, manch-

[1]) Die Ägypter schrieben vokallos mr, die Ägyptologen meist mer, Brugsch (in seiner grammaire démotique) zuweilen mar; auf den Vokal a oder e lassen auch die kopt. Formen με, μει, μαι, μερε schließen.



mal einer und derselbe männlich und weiblich. Z. B. männliche Eigennamen dieser Art sind Mer-Ra, Mer-Amun, Mer-Neit, Meri-Ra, Meri-Amun, Meri-Thmou (vgl. auch den Königstitel mar-matev Φιλομήτωρ, den Priestertitel meri-nuter nach Erman = ‚Gottgeliebter'; weibliche Namen sind Mer-Ra, Meri-Ptah[1]) u. a. Es gibt auch Namen mit nachgestellten mer, z. B. Ptah-mer, Ptah-mar, Ra-meri (masc. u. fem.), die teils passiv gedeutet werden ‚von N. geliebt'[2]), teils nach der Annahme ausgelegt werden, daß der Gottesname nur ehrenhalber voranstehe, so daß man doch sprechen müsse Mer-Ptah u. s. f.

Eine Zusammensetzung dieses mer mit dem ägyptischen Wort iam ‚Meer' (kopt. ιαμ, ιομ), also ‚meerliebend' wird wohl niemand als Eigennamen gelten lassen. So haben wir jetzt bloß noch die Möglichkeit zu untersuchen, ob Jâm ein Gottesname ist. Einen ägyptischen Gott dieses Namens gibt es nicht. Aber war Jâm vielleicht ein den Hebräern bekannter Name des Einen wahren Gottes?

2) a) Der Name des Königs אֲבִיָּה d. h. Abi-Jah ‚mein Vater ist Jahwe' (so in den Paralipomena) lautet in den ältern Königsbüchern אֲבִיָּם Abi-Jâm; demnach scheint Jâm = Jah = Jahwe zu sein.

b) Der anscheinend unerklärbare Name אֲחִיאָם 2 Sam. 23, 33 war ehemals geschrieben אֲחִיָּם (so erklärt sich die griechische und syrische Form Achim = אחים; eben um diese naheliegende, aber falsche Aussprache unmöglich zu machen, schrieb man später אחיאם — ähnlich wie die Syrer den Namen Marjam manchmal schrieben מריאם, zum Unterschied von מרים ‚erhaben'). Dieser Name erkärt sich, analog dem vorhergehenden, als אחי ים ‚mein Bruder ist J.'; die entsprechende Form אחיה ist ebenfalls vorhanden. Wiederum scheint Jam = Jah = Jahwe zu sein.

c) Die gleichen Parallelformen יה(ו) = ים finden wir in den hebräischen Eigennamen der Keilinschriften[3]). Während Formen, wie Ha-za-qi-ia-u, Az-ri-ia-a-u, Ia-hu-u-na-ta-nu einem hebräischen חזקיהו, עזריהו, יהויתן entsprechen und den Gottesnamen יהו Jahu ent-

[1]) S. Champollion, grammaire ég. p. 132; Rougé, recherches des monuments p. 116, 130 u. a.

[2]) Brugsch, gramm. démot. 155, 181 in einem Dokument fürs griechische ἠγαπημένος ὑπὸ τοῦ Φθᾶ.

[3]) Die nähern Belegstellen s. in Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 3. Aufl. S. 465 ff. und in Gesenius[14]-Buhl bei den betr. Artikeln.

halten, treten daneben Formen auf mit der Form Jâma[1]), wie z. B. Achi-ja-ama, Achijâma אחיהו, Gadal-jâma גדליהו, Igdal-jâma יגדליהו, Chanani-jâma חנניהו, Padaâma פדיהו, Natanu-jâma נתניהו, Gamar-jâma גמריהו. Da den keilinschriftlichen Formen auf -jâma stets hebräische auf יהו entsprechen, dürfte die Gleichstellung von Jâma und יהו doch sichergestellt und die Annahme berechtigt sein, daß es zum Gottesnamen יהו Jahu eine Nebenform ים Jam gegeben habe.

d) Nun wird es uns auch nicht mehr zu gewagt erscheinen, den uralten Namen Jamu-El ימואל, den man schon bisher als aus יָם und אל zusammengesetzt ansah, aber erklärte ‚dies Dei' oder ‚dies est Deus' (יָם — יום), auszulegen in dem Sinne ‚Jam (Jahwe) ist Gott'. Dieser Name Jamuel führt uns aber bereits in die erste Zeit des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten hinauf, während Achi-Jâm der Zeit Davids, die andern angeführten Beispiele einer noch jüngern Periode angehören. — Die Existenz einer Form des Gottesnamens ‚Jam' dürfte hiemit als wahrscheinlich erwiesen sein.

3) Kannten also die Israeliten einen Gottesnamen Jam, was konnte ihnen dann näher liegen nach längerem Aufenthalt in Ägypten, wo sie sich von lauter Mer-Ra, Mer-Ptah u. s. w. umgeben sahen, als den ihrem Glauben allein entsprechenden Eigennamen Mer-Jâm oder Mar-Jâm ‚Jahwe liebend' zu bilden und, nach ägyptischem Muster, bald männlich bald weiblich zu verwenden? So bekam die Schwester Mosis ihren schönen Namen. So gab jene ägyptische Prinzessin, die kurz vor dem Auszug der Israeliten den Juden Mered heiratete und zum Glauben des Volkes Gottes übertrat[2]), ihrem ersten Sohn[3]) nach Hebr. Vulg. den Namen מִרְיָם Marjam.

4) Steht vielleicht noch ein sprachliches Hindernis unserer These entgegen? Etwa der hebr. Vokal i? Wenn LXX Hieron. מִרְיָם hätten wiedergeben wollen, würden sie Μεριάμ Merjam geschrieben haben (קִדְרוֹן Κεδρων Cedron und so meist); also man spreche Chirek mit ihnen als kurzes é, so ist man dem Ägyptischen näher. Oder man

[1]) Dabei wird wohl das kurze Schluß-a bloß graphisches Anhängsel sein wie in Asqaluna — אשקלון, wie i in Jaûchazi — יואחז u. dgl.

[2]) Nach v. Hummelauer, in I Paralip. S. 103.

[3] Daß es ein Sohn ist, ergibt sich daraus, daß in diesen Genealogien Töchter erst nach allen Söhnen aufgezählt werden (v. Hummelauer a. a. O. S. 50), hier aber nach Mirjam noch ‚Jesba, Vater Esthamo's kommt.



spreche mit Brugsch (s. oben Nr. 1) mar und mit LXX, Flavius Jos., N. T. Targum, Peschitta מִרְיָם! — Oder die Zusammensetzung aus einem ägyptischen und hebräischen Wort? Aber da das hebräische Wort ein Eigenname ist, so ist diese Bildung ebenso erlaubt wie andere dieser Art: φιλό-καισαρ, Jahweverehrer, Buddhatempel u. dgl.

5) Die Erklärung ‚Maria — die Jahwe Liebende' (vielleicht ‚die von J. Geliebte') scheint mir sonach eine durchaus haltbare Hypothese zu sein. Sie genügt allen vernünftigen Ansprüchen: wir haben ein aus bekannten Elementen der Namensbildung nach Analogie anderer bekannten Eigennamen richtig zusammengesetztes Wort; wir haben einen Namen, der in die Orts- und Familienverhältnisse, wo er im A. T. auftritt, trefflich hineinpaßt (eine israelitische Familie in ägyptischer Umgebung); wir haben einen sinnvollen, einem jüdischen Kind in Ägypten zusagenden Namen. Wir haben einen Namen, den wir seiner Bedeutung nach gern in vollem Sinn der jungfräulichen Gottesmutter zugestehen und von dem wir, sollten sich die aufgeführten Beweismomente als stichhaltig erweisen, gern annehmen, daß Gott ihn im voraus für diejenige bestimmt hat, die in so erhabene und nahe Beziehungen zu ihm kommen sollte.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Zum Hymnus Magnificat. Die in dieser Zeitschrift Jahrg. 1905 S. 757 in Aussicht gestellte Gegenprobe einer aramäischen Übersetzung des Magnificat behufs Ermittelung der Ursprache können wir, um Raum zu ersparen, mit einer einfachen Transskription nebst einigen Bemerkungen erledigen (Erklärung der Transskription u. a. s. ebd. S. 754 f.).

A. Mεrabbεjá nafši jat-Jahwè * ubdàxat ruxi * bElahâ d-furqani * are-xεzá siggufáh dε'amtéh.

B. Are-há-mikk'ʿàn jemεrún li ṭáb * kúl-darajjá * ăre-ʿʿbád li rabbán * gibbará wεqaddiš šεméh.

C. Wεxisdéh lεdar-wεdár lεdaxεlóhi * ʿăbad-xail bidraʿéh * baddàr zedanín * bijçár hirhuré libbεhón.

D. Axxét šilṭonín min-korsawán * wε'agbáh makkichín * kafεnín malli-ṭúb * wε'attirín appéq reqanín (reqám?).

E. Sεʿád Jiśra'él ʿabdéh * lεmidkàr xisdéh * hechεmá dεmallél la'babatàna * lεAbrahám ulzarʿéh lεʿalám.

Wie bereits a. a. O. bemerkt wurde, ließ sich a priori voraussagen, daß infolge der großen Ähnlichkeit der beiden Sprachen in Silben-

zahl und Tonverhältnis, eine hebräische und eine aramäische Übersetzung bezüglich des Rhythmus und der Reime ungefähr miteinander übereinstimmen würden. So verläuft auch der vorstehende aramäische Text fast ohne Anstand in dem am hebräischen aufgezeigten Metrum; desgleichen klingen manche dort gehörte Reime hier wieder an unser Ohr. — Indes ist doch der Stichus B.a sicher um eine Hebung zu lang, ebenso Ec (selbst mit Einsetzung des wenig gebräuchlichen kidmallél ,wie er sprach' bleibt der Stichus wegen des langen Wortes la'bahatàna rhythmisch unschön). Die Reime der Mittelglieder von Vers B und E fallen hier weg. Mit Einsetzung von ריקם (nachweisbar aus Targum Jon., Gen. 31, 42. Deut. 32, 47) in Dd wäre dieser Endreim gerettet. Es blieben also die Endreime AB und DE, die Innenreime nur in A und D. An diesen Ergebnissen kann auch die Vertauschung mit synonymen Wörtern kaum etwas ändern.

Ohne nun ein sicheres, abschließendes Urteil mir herausnehmen zu wollen, möchte ich meine gegenwärtige Ansicht so fassen: Die hebräische Sprache scheint mehr Anspruch darauf zu haben, als Ursprache des Magnificat gelten zu dürfen. Denn der durch einfache wörtliche Übersetzung gewonnene hebräische Text hält durch fünf viergliedrige Verse hindurch das kunstvolle Metrum ein; daß ein solches Kunstprodukt aber entstanden sein könnte unter unsern Händen, während wir doch bloß eine zweite Übersetzung eines ursprünglich aramäischen Gedichts lieferten, halte ich für sehr unwahrscheinlich. Das Umgekehrte, daß nämlich, einen hebräischen Urtext im gegebenen Metrum und die wörtliche Übersetzung des hl. Lukas vorausgesetzt, eine Übertragung ins Aramäische die ursprüngliche Kunstform noch deutlich erkennen läßt, aber doch manchmal von ihr abweicht, ist ein natürliches, unvermeidliches Ergebnis.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Bemerkungen zu Isaias 41.

I. **Textkritik.** Zur Versetzung von 41, 6c siehe gleich nachher. — Daß 41, 7 zu beseitigen und hinter 40, 19 einzusetzen ist, haben wir bereits früher gezeigt (in dieser Zeitschrift 1906 S. 159). — 41, 11—12 gehört hinter 41, 14. Vgl. dazu die erste Schlußbemerkung. — Hinter 41, 28a fehlt ein Stichus. Zum Glück hat er sich im Targum erhalten:

דְּלֵיהּ עוֹבָדִין טָבִין, also hebräisch etwa אֲשֶׁר טוֹבִים מַעֲשָׂיו cui opera sint bona d. i. qui possit benefacere. Diesem Satze der 2. Gegenstrophe entspricht in der 2. Vorstrophe V. 23c. Vgl. dazu Condamin, der M unter Berufung auf LXX ergänzt. Doch ist das Plus der LXX vielleicht bloße Paraphrase.

41, 1b. יחליפו כח ‚sie mögen neue Kraft gewinnen', paßt hier nicht recht. Es ist wohl unter dem Einflusse von 40, 31 durch Verschreibung entstanden. Die ersten Buchstaben lassen vermuten, daß hier ursprünglich eine Form von יחל stand, während וכח am Ende auf ein Derivat von הוכיח hindeutet. Also ist etwa zu lesen: יַחֲלוּ לְהוֹכְחִי ‚harret auf mich, daß ich rechte'. — 41, 2d. Punktiere יֹרִד d. i. יוֹרִיד. Denn eine Jussivform ist hier auffallend, und ein Hiphil הִרְדָּה kommt sonst nicht vor. — 41, 4b. Punktiere קֹרֵא. — 41, 6. יעזרו und ולאחיו stelle um (LXX: καὶ τῷ ἀδελφῷ βοηθῆσαι). Dann schreibe וְאָמַר (wie 9c) statt יאמר; auch LXX las ואמר, punktierte aber וְאָמַר (καὶ ἐρεῖ). Endlich versetze dieses וְאָמַר mit dem folgenden חזק hinter V. 8, d. i. vom Ende dieser Strophe hinter den folgenden Zweizeiler. Denn dort ist es inhaltlich besser und metrisch notwendig, während es an seinem überlieferten Platze (auch wenn man mit LXX וְאָמַר punktieren würde) inhaltlich und metrisch überflüssig ist. — Zu V. 5–6 ist auch Condamin zu vergleichen, der das κρίνων der LXX geschickt verwertet. Vielleicht ist aber dieses κρίνων nur erklärende Zutat des Übersetzers, der dabei an V. 1 dachte. — 41, 14ab. מתי ist auffallend neben תולעת, zumal im folgenden die Anrede im fem. sg., nicht im masc. plur., weitergeht. Vielleicht ist es verschrieben aus רִמַּת, was auch Js. 14, 11 und Job 25, 6 mit תולעת verwechselt. — 41, 24b. מֵאָפֶס (V, T), wie im entsprechenden Stichus (V. 29b) der Gegenstrophe, statt des sinnlosen מאפע. — 41, 25b. Punktiere יִקָּרֵא (LXX, T), und lese בִּשְׁמוֹ statt בִּשְׁמִי. Das überlieferte ‚er ruft meinen Namen an' paßt kaum zu ‚von Osten her', entspricht nicht so gut dem Parallelismus mit a und trägt dem einheitlichen Gefüge der Rede weniger Rechnung. Der Dichter kommt nämlich hier in der Schlußstrophe auf die Gedanken der Anfangsstrophe zurück; vgl. 25a mit 2a, 25b mit 2b, 25cd mit 2cd u. s. w. Auch ist zu bedenken, daß Cyrus ein Heide war und den wahren Gott nicht kannte (45, 4–5). — 41, 25c. וַיָּבֹם statt ויבא (ב vor ם fiel aus; später ward א als Lesemutter falsch eingeführt). M gibt keinen annehmbaren Satz: ‚daß er über die Statthalter komme, wie über Lehm'.

II. Übersetzung.

Strophenbild: 10, 10–16–8, 8.

1. Vorstrophe.

41, 1 Schweigend hört mich, ihr Länder, (3
ihr Stämme, harrt meiner Darlegung! (3
Kommt herbei, nachher sollt ihr das Wort haben, (3
zusammen laßt uns an den Rechtstreit herantreten! (3

2 Wer führt von Osten [ihn] her nach seinem Ratschluß (3
ruft ihn hinter sich, [zu folgen]? (2
Wer vor ihm her läßt die Völker fliehen (3
und tritt die Könige nieder? (2

Es jagt [sie] wie Staub sein Schwert, (3
wie flüchtige Spreu sein Bogen: (3
3 Er verfolgt sie, zieht siegreich voran (3
selbst auf den unzulänglichsten Pfaden. (3

4 Wer ist es, der das tut und vollbringt, (3
es verkündet seit Generationen im voraus? (3
Ich Jahve, der vor aller Zeit gewesen, (3
und der auch sein wird ohne Ende! (3

5 Die Länder schauen es schaudernd, (3
die Enden der Erde erbeben: (3
Man tritt zusammen und eilt herbei, (2
6 der eine mit dem andern, (2
man kommt einander zu Hilfe. (2

1. Gegenstrophe.

8 Du aber, Israel, mein Knecht, (3
Jakob, den ich erwählet, (2
Same Abrahams meines Freundes, (3
6c ich sage dir: Sei getrost! (2

9 Ich erfasse dich an den Enden der Erde, (3
von ihren äußersten Grenzen rufe ich dich zurück, (2
Und sage dir: Mein Knecht bist du, (3
dich erwähle ich und verwerfe ich nicht. (2

10 Fürchte nichts, ich bin mit dir! (3
bange nicht, ich bin dein Gott! (3

Ich stärke dich, komme dir zu Hilfe, (3
ich schütze dich mit meiner treuen Rechten. (3

13 Ja, ich Jahve dein Gott, (3
erfasse deine Rechte, (2
Und sage dir: Fürchte nichts, (3
ich komme dir zu Hilfe! (2

14 Nein, fürchte nichts, du Wurm Jakob, (3
du Würmchen Israel! (2
Ich komme dir zu Hilfe, spricht Jahve, (3
dein Erlöser, der Heilige Israels. (3

1. Viertel der Zwischenstrophe.

11 Siehe, zuschanden sollen werden und beschämt (3
alle, die wider dich entbrannt sind. (2
Es werden zunichte und gehen zugrunde (3
die Männer, die gegen dich streiten. (2

12 Du wirst sie suchen und nicht mehr finden (3
die Männer, die mit dir hadern. (2
Es werden zunichte und vertilgt (3
die Männer, die dich bekämpfen. (2

2. Viertel der Zwischenstrophe.

15 Siehe, ich mache dich zu einem scharfen Dreschschlitten, (3
einem neuen mit Doppelschneiden. (3
Du sollst die Berge dreschen und zermalmen (3
und Hügel zur Spreu machen. (3

16 Worfeln wirst du sie, daß der Wind sie fortführt, (3
der Sturm sie auseinanderfegt. (3
Und du wirst frohlocken in Jahve, (3
im Heiligen Israels dich rühmen. (3

3. Viertel der Zwischenstrophe.

17 Die Elenden und Armen, (2
die vergeblich nach Wasser suchten, (3
deren Zunge in Durst vertrocknete: (3
Ich Jahve werde sie erhören, (3
ich Israels Gott laß sie nicht im Stich. (3

18 Auf kahlen Höhen will ich Ströme auftun (3
und Brunnen in den Talgründen; (3
Ich will die Wüste verwandeln in ein Land voll Teiche (3
und dürre Gegend in ein Quellengebiet. (3

4. Viertel der Zwischenstrophe.

19 In die Wüste setz' ich Zedern, (3
Akazien, Myrten und Ölbäume, (3
Pflanze in die Steppe Tannen (3
zusammen mit Ulmen und Buchsbäumen: (3

20 Damit es sehen und erkennen, (3
beherzigen und verstehen alle, (3
Daß Jahves Hand das wirkt (3
und der Heilige Israels es schafft. (3

2. Vorstrophe.

21 Bringt nun eure Sache vor, (2
spricht Jahve; (2
Laßt hören eure Verteidigung, (2
spricht Jakobs König; (3
22 Laßt hören und kündet uns, (3
was sich ereignen wird! (2

Wie das Nächste sein wird, kündet, (3
daß wir es prüfen (2
und auf den Ausgang achten, (2
Oder meldet das Spätere! (3
23 Ja kündet einmal, was die Zukunft bringt, (3
daß wir einsehen, ihr seid Götter! (3

Auf, schaffet etwas zu nutz oder leid, (3
dann wollen wir uns messen und vergleichen! (3
24 Aber ihr selbst seid nichts, (3
und euer Werk ist null, (2
und ein Greuel ist's, mit euch zu halten! (3

2. Gegenstrophe.

25 Doch ich erwecke [ihn] vom Norden her, daß er komme, (3
von Osten ruf' ich ihn her beim Namen, (3
Daß er die Fürsten zertrete wie Lehm, (3
wie des Töpfers Ton sie zerstampfe. (3

26 Wer hat das gekündet ehedem, daß wir's wußten, (4
wer im voraus, daß wir sagen: ‚Es traf ein'. (3
Nein, keiner hat es gekündet, keiner es gemeldet, (4
niemand hat eure Weissagung gehört. (3
27 Nur ich [sprach] zu Sion ehedem: ‚Seht, da kommen sie' (4
und sandte an Jerusalem die Boten des Heils. (3

28 Schau ich aber mich um, so ist niemand da, (3
der zu helfen vermöchte, (2
Unter allen [Götzen] da ist keiner, der zu raten wüßte, (3
den man fragen könnte, Bescheid zu geben. (3
29 Jawohl, sie alle sind nichts, (3
und ihr Werk ist null, (2
Wind und Trug ist der Bilderdienst. (3

III. **Erläuterungen.** 41, 1 zeigt den in der hebräischen Poesie so häufigen Wechsel zwischen der dritten und den beiden andern Personen. — 41, 2a. צדק ist acc. adverb. 42, 6 und 45, 13 steht dafür בצדק; 42, 21 למען צדקו. צדק ist das göttliche Wohlgefallen (beneplacitum), insofern es immer gerecht und heilig, seinen Verheißungen treu und gnädig ist. — 41, 2b. לרגלו ‚in seinen Fußstapfen, in sein Gefolge' (1 Sam. 25, 42; Hab. 3, 5. Ihm entspricht im folgenden Stichus לפניו ‚vor ihm herziehend'. Jahve geht voraus, Cyrus folgt (vgl. 45, 2). Auch Hab. 3, 5 entsprechen sich לרגליו und לפניו. — 41, 2e. Subjekt zu יתן sind die fem. חרבו und קשתו (G. K. § 145). — 42, 3b. Subjekt zu יבוא ist nicht Cyrus (denn das gibt keinen Sinn), sondern ‚man'. Also: ‚auf einem Pfade (acc. loci), den man (abgekürzter Relativsatz) mit seinen Füßen nicht betreten wird (kann)'. — 41, 4b. הדרות ist acc. temp. ‚die Generationen hindurch' d. i. seit Generationen. Die gewöhnliche Übersetzung: ‚Er, der von Anfang an die Geschlechter (der Menschen ins Leben) rief' paßt weniger in den Zusammenhang und gibt keinen guten Parallelismus zu a. Auch würde der Dichter, um diesen Sinn auszudrücken, לדרות geschrieben und für דור ein weniger mißverständliches Wort gewählt haben. — 41, 4d. אני הוא ego idem'. Dieses הוא vertritt ganz wie das lateinische idem unser ‚auch': ego Jahve primus (i. e. ante omnia) et cum novissimis ‚(et post eos i. e. sine fine) ego idem (etiam). — 49, 6b. לאחיו mit Singularsuffix neben dem Plural יעזרו in Beziehung auf das kollektive איש; vgl. G. K. § 145m. — 41, 9. ‚Ich, der dich erfaßt . . ., sage dir'. Vgl. V. 13. Jahve holt Israel, d. i. seine verbannten Söhne, von den Enden der Erde, d. i. von Babel, zurück in die Heimat. Es

ist hier wohl ein stillschweigender Vergleich mit der Berufung Abrahams aus Chaldäa beabsichtigt. Von Abraham war ja eben in V. 8 die Rede. — 41, 15—16. Israel gleicht den Arbeitern auf einer Tenne, die mit dem Schlitten die Körner ausdreschen und zugleich die Halme zu einer Art Häcksel zerbrechen, und dann durch Worfeln das Getreide von der Spreu reinigen. Die Berge sind hier Bild für die großen Hindernisse und mächtigen Feinde, welche sich der Befreiung aus der Gefangenschaft entgegenstellen. — 41, 16 cd. Israel wird gerettet, aber Jahve allein gebührt dafür die Ehre, nicht dem Volke. Denn Jahve allein führt alles aus. Und so rühmt sich Israel in Jahve als in der Ursache seiner Rettung; d. h. es gibt seiner Freude Ausdruck, indem es zugleich Gott als seinem Retter dankt und ihn verherrlicht. — 41, 19. Hier werden 7 Bäume genannt, lauter Waldbäume, keine Fruchtbäume. ארז ist die Zeder. שטה ist die Akazie (die Spina Aegyptiaca der Alten). הדם ist die Myrte. עץ שמן ist der wilde Ölbaum (Elaeagnus, nicht zu verwechseln mit dem Olivenbaum; s. Leunis, Botanik § 449, 1). ברוש ist ein durch Höhenwachstum ausgezeichneter Baum (Ez. 31, 8). V gibt, abgesehen von 2 Par. 2, 7 (8), das Wort konstant mit abies wieder (Cant. 1, 17 ist ברות, nicht ברוש, mit cypressus übersetzt). Da die andern alten Übersetzungen keine ähnliche Konstanz zeigen und vielfach mit V zusammenstimmen, so bleiben wir bei ‚Tanne‘ stehen. Der hl. Hieronymus bezeugt ausdrücklich gegen einen griechischen Übersetzer, daß ברוש eigentlich ‚Tanne‘, nicht ‚Cypresse‘, ist: ‚magis abietes quam cupressos significat‘ (epist. 106 ad Sunniam et Fretelam n. 65 Migne 22, 861). Neuerdings ist trotzdem die Übersetzung ‚Cypresse‘ sehr beliebt geworden. Vgl. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora (Biblische Studien 1900) S. 77—83. תדהר und תאשור sind keine Nadelhölzer. Denn wie in V. 19 ab Akazie, Myrte und Ölbaum als Laubhölzer der Zeder entgegengesetzt werden, so in V. 19 cd תדהר und תאשור der Tanne. Bei תאשור schwanken die alten Übersetzungen zwischen Buchsbaum und einer Koniferenart. Da die Konifere für uns nicht in Betracht kommt, bleibt der ‚Buchsbaum‘. תאשור liefert nach Ez. 27, 6 ein sehr wertvolles Holz (dort ist nämlich בְּתְאַשֻּׁרִים für בת־ אשרים zu lesen); das paßt auf den Buchsbaum (Leunis § 539, 1). Bei תדהר endlich schwankt die Überlieferung zwischen Ulme, Buchsbaum und einem Nadelholz. Das Nadelholz kommt, wie gesagt, nicht in Betracht, ebensowenig der Buchsbaum (denn er heißt תאשור), es bleibt also ‚Ulme‘. Es scheint demnach, daß V hier alle 7 Bäume richtig getroffen hat (aber nicht so 60, 13). — 41, 23 d. השתעה ‚sich

gegenseitig ansehen, sich im Kampfe messen', wie התראה (2. Kön. 14, 8. 11; 2. Chron. 25, 17. 21). Das folgende נראה יחדו ist synonym. — 41, 27 a. Bei ראשין (= מֵרֹאשׁ ‚ehedem') ist das verbum dicendi zu ergänzen. Der Dichter nimmt hier Bezug auf die Weissagung 40, 9—11. Betont ist im Satze eigentlich der Dativ ‚Sion' und ‚Jerusalem', nicht das Subjekt; denn es fehlt אני: ‚Nur Sion meldete man (ich sein Gott) im voraus'; die Heiden erhielten keine (echten) Weissagungen von ihren Orakeln.

IV. **Analyse.** Bei Lesung der Rede müssen wir uns in die Zeit versetzen, wo Cyrus nach Unterwerfung Mediens und der zugehörigen Länder, Lydiens und der kleinasiatischen Griechen sich anschickt, Babel zu erobern und die Juden zu befreien. Denn V. 1—5 und V. 25—27 ist unterstellt, daß Cyrus bereits aufgetreten ist und große Fortschritte gemacht hat. Werden doch diese Ereignisse zur Polemik gegen die Götzen benützt. V. 5 nimmt Bezug auf das Bündnis, welches Nabunid von Babylonien, Krösus von Lydien und Amasis von Ägypten in ihrer Furcht vor Cyrus geschlossen hatten. Dieses Bündnis hat den Krösus nicht vor dem Untergange retten können. Doch dieser Standpunkt ist ein bloß idealer. Die reale Zeit der Abfassung der Rede muß mehrere Generationen vor dem Falle Babels angesetzt werden. Denn unser Buch ist eine Weissagung über das Auftreten des Cyrus. Der Verfasser findet es unbestreitbar, daß Jahve es gewesen sei, der den Cyrus erweckt hat. Das ist aber nur dann unbestreitbar, wenn Jahve die Ereignisse vorausgesagt hat. Dann allerdings müssen wir annehmen, daß der, welcher so Unerwartetes herbeizuführen versprach, es nun auch tatsächlich bewirkt, wenn wir alles genau nach seiner Angabe sich vollziehen sehen. In der Tat ist unserm Verfasser der Schluß: ‚Gott hat die Ereignisse vorausgesehen, also bewirkt er sie auch' recht geläufig (41, 4. 25—26; 43, 12; 44, 8; 46, 10—11; 48, 3. 6. 15—16). Übrigens wird V. 4 und 26 und sonst öfter (42, 9; 43, 9; 44, 8. 26—28; 45, 21; 46, 11; 48, 6—7. 15—16) ausdrücklich betont, daß Jahve das Auftreten des Cyrus vorausgesagt habe, und zwar lange, bevor es eintraf (41, 4. 26; 45, 21; 48, 16). Man sage nicht, der Verfasser denke dabei nur an andere prophetische Schriften (Is. 13. 14, 21; Jer. 50. 51). Denn andere Bücher zitiert er nie, und der ganze Ton der Rede macht auf den unbefangenen Leser den Eindruck, als seien die Ausführungen unseres Buches über Cyrus Weissagungen, durch welche Jahve sich als den allwissenden Gott und als den Lenker der Weltgeschichte bewährt. 48, 6—7 wird ausdrücklich angenommen, daß man durch unsere Schrift

die erste und einzige prophetische Kunde über Cyrus erhält. Denn unsere Prophezeiung wird mit den stärksten Worten als etwas neues und ungehörtes bezeichnet. 41, 27 scheint Kap. 40 ausdrücklich als eine längst vor den Ereignissen ergangene Weissagung bezeichnet zu werden. Auch haben andere prophetische Schriften nicht in so bestimmter Weise über Cyrus und die Umstände der Befreiung geredet, als dies nach dem Zeugnisse unseres Buches geschehen sein muß. Mithin will unser Buch als Weissagung über Cyrus aufgefaßt werden, und es abstrahiert von etwaigen andern Weissagungen über denselben Gegenstand. Unsere Schrift versetzt uns also in die letzten Tage von Babel, so daß wir von diesem idealen Standpunkt der Zukunft auf unser Buch als auf eine längst gegebene Weissagung zurückblicken. Man vergleiche Ezech. 38, 17, wo der Prophet eine Weissagung, die er eben an Gog ergehen läßt, vom Standpunkte der Zukunft aus als eine längst vorliegende verwertet.

Das im vorigen Kapitel angekündigte Heil der Zukunft kann unter zweifachem Gesichtspunkte betrachtet werden. Es ist zunächst ein (mehr äußerliches) Heil für Israel: so wird es durch Cyrus eingeleitet und durch den Messias vollendet. Dann ist es aber auch ein allgemeines (geistiges) Heil nicht bloß für Israel, sondern für die ganze Welt: so ist es das Werk des Messias allein. Als Heil für Israel wird es uns in diesem Kapitel, immer noch in möglichst unbestimmten Umrissen dargestellt, und zwar mit besonderem Bezuge auf Cyrus, während die Person des Messias einstweilen im Dunkel gelassen wird. Als allgemeines und durch den Messias vermitteltes Heil tritt es im folgenden Kapitel uns klar vor Augen unter starker Betonung der geistigen Natur dieses Heiles.

Unser Kapitel zerfällt in drei Teile:

A) das Auftreten des Cyrus (41, 1—10 und 41, 13—14);

B) die daran sich knüpfende Wendung im Geschicke Israels (41, 11—12 und 41, 15—20);

C) die Verwertung der Weissagung zur Polemik gegen die Götzen (41, 21—29).

Die beiden ersten Teile enthalten also eine Weissagung; der dritte Teil bringt die moralische Verwertung derselben. Die Weissagung verläuft in lauter (18) Zweizeilern; die Verwertung besteht aus vier Dreizeilern, die aber in ihrer Mitte zwei Zweizeiler einschließen. — Im ersten Teile ist das logische Hauptsubjekt Cyrus, im zweiten Israel, im dritten die Götzen. Der erste Teil ist Weissagung in eigentlicher

Rede, er kündigt das Heil nur ganz im allgemeinen an; im zweiten Teile herrscht die Bildersprache vor und wird die Rettung Israels des nähern ausgemalt. Der erste Teil hat zur Hälfte die Form der Polemik. Doch ist diese hier nur äußere Einkleidung für die Weissagung und mit Rücksicht auf den Schluß der Rede gewählt, während im dritten Teile die Polemik das Wesen des Inhalts ausmacht. — Der erste Teil ist ein Strophenpaar und besteht aus Zehnzeilern; der zweite Teil ist eine Zwischenstrophe und besteht aus Vierzeilern; der dritte Teil ist wieder ein Strophenpaar und besteht der Hauptmasse nach aus Dreizeilern. — In allen drei Teilen ist Jahve die sprechende Person. Angeredet sind im ersten Teile die Götzenverehrer (in der 1. Vorstrophe) und (in der 1. Gegenstrophe) Israel, im zweiten Teile Israel, im dritten Teile die Götzen (nur nimmt im letzten Dreizeiler die Anrede die Form der dritten Person an der Abwechslung halber, vgl. 41, 29 mit 41, 24).

Der erste Teil zeigt folgenden Gedankengang. — 1. Vorstrophe. Das Auftreten des Cyrus in seiner Wirkung auf die Heiden; sie werden von Schrecken erfüllt. — Sagt an, ihr Länder und Völker (41, 1)! Wer läßt den Cyrus siegreich werden über Könige und Völker (41, 2a—d), daß er spielend die größten Hindernisse überwindet (41, 2e—3)? Bin nicht ich es, Jahve der Ewige, der Herr der Zeiten und der Geschichte, der Weissagungen gibt und sie ausführt? (41, 4). Seht nur, wie die Länder in Ohnmacht erzittern vor dem gewaltigen Manne und vergeblich auf Rettung sinnen (41, 5—6). — 1. Gegenstrophe. Das Auftreten des Cyrus in seiner Wirkung auf Israel; es braucht nichts zu fürchten. — Du aber, Israel mein Liebling, brauchst dich nicht zu fürchten (41, 8). Ich erfasse deine Hand und rette dich (41, 9). Ich bin ja dein Gott (41, 10). Drum noch einmal: Ich erfasse deine Hand und rette dich (41, 13), du brauchst dich also nicht zu fürchten, Israel (41, 14).

Die Zwischenstrophe gliedert sich wie folgt. — 1. Hälfte. Die mächtigen Feinde Israels werden also gestürzt (41, 11—12 und 41, 15—16). — a) 1. Viertel. Diese gewalttätigen Männer werden ganz und gar zu schanden (41, 11—12): sie werden zu nichte und gehen zu grunde (41, 11); gewiß sie werden zu nichte und vertilgt (41. 12). b) 2. Viertel. Israel drischt und worfelt selbst die furchtbarsten Gegner, wie man das Getreide drischt und worfelt (41, 15—16): es drischt und zermalmt sie, wie ein Dreschschlitten das Getreide (41, 15); es worfelt sie, wie man den Weizen worfelt, stark durch Jahve (41, 16). —

2. Hälfte. Aber das schwache und mit Füßen getretene Israel wird glorreich in die Heimat zurückgeführt, indem Jahve die Wüste, durch die es zieht, in ein wasserreiches fruchtbares Gefilde umwandelt (41, 17—20). — a) 3. Viertel. Die Wüste wird wasserreich (41, 17—18): Ich erlöse mein Volk aus Babel, wo sie gleichsam vor Durst verschmachteten (41, 17); auf ihrem Heimwege sollen sie selbst in der Wüste Überfluß an Wasser haben (41, 18). b) 4. Viertel. Die Wüste wird fruchtbar (41, 19—20): Ja, ich verwandle die Wüste vor ihnen in einen prächtigen Park (41, 19), daß alle Welt es staunend schaue und den Gott Israels verherrliche (41, 20).

Der dritte Teil endlich zeigt folgenden Gedankengang. 3. Vorstrophe. Seht also, die Heidengötter sind ohnmächtig. — Sagt an, ihr Götzen! könnt ihr was vorbringen zu eurer Ehrenrettung? (41, 21—22b). So verkündet doch einmal die nähere oder fernere Zukunft! (41, 22c—23b). So tut doch einmal etwas für eure Verehrer oder gegen eure Feinde! doch ohnmächtig seid ihr (41, 23c—24). — 3. Gegenstrophe. Israels Gott allein ist groß. — Seht, ich führe in meiner Allmacht den Cyrus herbei (41, 25), wie ich sein Auftreten auch vorausverkündet habe (41, 26—27). Aber ihr Götzen seid ohnmächtig etwas zu tun, unfähig etwas zu weissagen, ihr taugt gar nichts (41, 28—29).

V. **Schlußbemerkungen.** Damit man sich möglichst schnell und leicht von der Richtigkeit unserer Disposition überzeugen könne, seien folgende Bemerkungen gestattet. Erst muß 41, 7 beseitigt werden, weil es hier im Zusammenhange keinen Sinn gibt. Es geht hinter 40, 19. — Vor 41, 21 ist sicher ein Einschnitt. In 41, 21—29 ist wieder ein Einschnitt vor V. 25. In 41, 1—20 bildet der Schluß 41, 18—20 offenbar eine Einheit für sich (die Wüste wird umgeschaffen). Es bleibt 41, 1—16. Der Schluß 41, 15—16 ist wieder eine Einheit für sich (Israel drischt und worfelt seine Feinde). Es bleibt 41, 1—14. Hier ist ein deutlicher Einschnitt vor V. 8. Wir haben jetzt das Bild: 10, 14—4+8—8, 8. Es zeigt sich also die größte Annäherung an die chorische Struktur. Nur ist die 1. Gegenstrophe um 4 Zeilen zu lang. Dafür ist die Zwischenstrophe um 4 Zeilen zu kurz; es fehlt hier nämlich vor 41, 15 ein in zwei Zweizeiler gegliederter Vierzeiler, der mit dem Vierzeiler 41, 15—16 inhaltlich parallel ist und ihn zu einer mit 41, 17—20 parallelen Halbstrophe von 8 Zeilen ergänzt (der fehlende Vierzeiler gehört vor V. 15, nicht hinter V. 16, weil die durch das Stichwort ‚der Heilige Israels' zwischen den Endzeilen der Halbstrophen geschaffene Responsion

nicht zerstört werden darf). Wir konzentrieren demnach unsere ganze Aufmerksamkeit auf die überlange Gegenstrophe. Wir gewahren sofort, daß sie einen in zwei Zweizeiler gegliederten Vierzeiler 41, 1—12 einschließt, der inhaltlich eine schöne Einheit für sich bildet (die Feinde Israels werden zu schanden). Dieser Vierzeiler ist inhaltlich parallel zu 41, 15—16. Er ist obendrein an seinem gegenwärtigen Platze sehr entbehrlich; denn ein Blick in die Übersetzung zeigt, daß nach Beseitigung von 41, 11—12 zwischen V. 10 und V. 13 keine Lücke klafft. Dieser Vierzeiler besitzt also in hervorragendem Maße die ganze Summe all jener Eigenschaften, die ihn befähigen vor V. 15 zu treten und unserer Rede die ungetrübte chorische Struktur zu verleihen. Ein solches Zusammentreffen günstiger Momente kann nicht wohl Zufall sein. 41, 11—12 gehört vor V. 15. Damit ist unsere Disposition gerechtfertigt.

Doch es gibt noch andere Momente, die beweisen, daß 41, 11—12 seinen überlieferten Platz verlassen muß. a) 41, 8—10 und 41, 13—14 gehören dem Gedanken nach eng zusammen, wie es beim Lesen der Übersetzung sofort in die Augen springt. Also muß das die beiden Stücke auseinandersprengende 41, 11—12 seine Stelle verlassen. b) Speziell sind 41, 10 und 41, 13 aufs engste mit einander verbunden. Das beweist die auffallend große Anzahl gemeinsamer Stichworte: אל תירא; כי אני אלהיך; עזרתיך; ימין. Also muß wiederum das trennende 41, 11—12 beseitigt werden. c) Nach Entfernung des Vierzeilers bilden 41, 8—10 und 41, 13—14 zusammen einen Zehnzeiler mit vollkommen symmetrischem Bau. Es entspricht nämlich der erste Zweizeiler 41, 8 dem letzten 41, 14 (Stichworte: du Israel, du Jakob), der zweite Zweizeiler 41, 9 dem vorletzten 41, 13 (ich erfasse dich und sage dir: mein Schützling bist du). Daß die Beseitigung der vier Zeilen eine solche Symmetrie schafft, kann kaum Zufall sein, der Dichter hat diese Symmetrie beabsichtigt. 41, 11—12 stand ursprünglich nicht hier. d) Nach Entfernung jenes Vierzeilers steht neben dem soeben betrachteten Zehnzeiler ein zweiter Zehnzeiler 41, 1—6, der den gleichen symmetrischen Bau aufweist. Es entspricht nämlich der erste Zweizeiler 41, 1 dem letzten 41, 5—6 (Stichworte: איים und קרב), der zweite Zweizeiler 41, 2abcd dem vorletzten 41, 4 (wer ist es, der den Cyrus siegreich macht). Daß die Beseitigung jener vier Zeilen nicht bloß die vorhin (unter c) betrachtete Symmetrie schafft, sondern eben dadurch auch eine wundervolle Parallele zu dem daneben stehenden Teile der Rede in die Erscheinung tritt, ist kein Zufall. Das ist Absicht. Sie

ist es nicht gewesen, die durch den mitten eingelegten Vierzeiler 41, 11—12 alle Ordnung wieder verdorben hat.

Aber, sagt jemand, diese Rede ist doch keine chorische Struktur. Der Sechzehnzeiler in der Mitte ist keine Zwischenstrophe, sondern ein Strophenpaar, ja ein Vierstropher oder ein Paar von Doppelstrophen. — Ob jener Sechzehnzeiler eine ‚eigentliche‘ oder uneigentliche Strophe sei, ob ferner die ganze Rede eine eigentliche oder uneigentliche chorische Struktur habe, ist uns gleichgültig. Man benenne die Sache nach Belieben! Wir interessieren uns nur für die Tatsache, daß unsere Rede mit einem symmetrisch gebauten Strophenpaar beginnt und schließt, und daß dazwischen eine symmetrisch aufgebaute Zeilenmasse liegt, die nach Inhalt und Form eine in sich geschlossene Einheit darstellt. Ob nun dadurch unsere Rede sich der chorischen Struktur nur in auffallender Weise nähert, oder sogar das eigentliche ‚Wesen‘ dieser Struktur realisiert wird, mögen andere ausmachen.

Wir sehen, daß es genügt, die aufeinander folgenden Vierzeiler V. 11—12 und V. 13—14 ihren Platz tauschen zu lassen, um in das ungeheure System von 108 Stichen eine wundervoll komplizierte Ordnung und Symmetrie zu bringen. Wer sagt, das sei alles Zufall und nicht vom Verfasser des Stückes beabsichtigt, verrät damit nur, daß sein Sinn für Ursachen noch sehr entwicklungsfähig ist.

2. Daß die erste Vorstrophe und erste Gegenstrophe jede in sich symmetrisch gebaut sind, habe ich soeben bemerkt. Auch die ganze Rede erscheint symmetrisch konstruiert, indem die erste Strophe der Rede dem letzten Strophenpaare (vgl. V. 1 und V. 25) und speziell der Schlußstrophe entspricht. Das zeigt nicht bloß der ganze Inhalt, sondern auch eine ganze Reihe von Stichworten: העיר (2a, 25a); ממזרח (2a, 25b) מראש (4b, 26a); ראשון (4c, 27a); אהה (5c, 25a). Doch ist der Abwechslung halber die Polemik in der ersten Strophe an die Götzenverehrer gerichtet, in der letzten an die Götzen selbst. Vgl. unsere Textkritik zu V. 25b. In meiner Studie über Job habe ich eine Reihe solcher symmetrischer Reden nachgewiesen z. B. Kap. 22. Ja, das ganze Buch Job ist symmetrisch disponiert, und das gleiche wird sich ergeben für Isaias 40—66. — Andere Responsionen, Inklusionen u. s. w. wird der Leser von selber finden. Es würde zu weit führen, länger bei diesen Verhältnissen zu verweilen. Nur will ich kurz hinweisen auf die prächtige Responsion zwischen V. 24 und V. 29 und auf das charakteristische ‚der Heilige Israels‘, das sich am Ende des ersten Paares und am Ende der beiden Hälften der Zwischenstrophe wiederholt.

3. Den Achtzeiler 41, 21—24 teilt Condamin nach dem Schema 2+3+3, statt 3+3+2. Ein Blick in die Übersetzung zeigt sofort, daß unsere Auffassung ebenso gut, ja besser ist. Denn 41, 21—22b ist ein Dreizeiler. Die Mittelzeile ist nämlich durch das recht auffällige Stichwort הגישו mit der folgenden Zeile verknüpft, mit der vorhergehenden aber durch die Wendung ‚spricht Jahve, spricht Israels König‘. Ebenso gehören V. 22c—23b inhaltlich ganz und gar zusammen, und erst mit V. 23c kommt etwas einigermaßen Neues. Also ist der Einschnitt vor 23c, nicht vor 23a. Außerdem ist zu bedenken, daß, wie wir in unserer Studie über Job nachgewiesen haben, die Strophenpaare der Regel nach symmetrisch gebaut sein müssen. Diese Vorschrift gilt, wie unsere Untersuchungen herausstellen werden, auch für Isaias. Ein solches Gesetz kann natürlich seine Ausnahme haben. Aber man darf eine Ausnahme nicht ohne mehr oder minder zwingende Gründe statuieren. Dieser für alle Forschungsgebiete gültige Grundsatz gilt für unsere Untersuchungen in höherm Grade. Denn will der Dichter ein Gesetz verletzen, so muß er seine Absicht deutlich an den Tag legen; sonst wird er nicht verstanden. Nun verletzt aber Condamins Auffassung das Symmetriegesetz der Strophenpaare ohne zwingende Gründe.

4. Man beachte den ‚gekreuzten‘ Zweizeiler V. 22cf. Vgl. diese Zeitschrift 1906 S. 168. Für die Existenz solcher Zweizeiler haben wir zahlreiche Beweise in Händen, nicht bloß aus unserm Buche. Diese Existenz ist eine Tatsache, nicht bloße Hypothese.

5. Durch die kleinen Zahlen am Ende der Stichen haben wir die Zahl der tontragenden Wörter bezeichnet. Gewisse einsilbige Wörter habe ich da bald als tonlos bald als betont angenommen, je nach der Umgebung, in der sie auftreten. So ist מי in 2a tonlos, in 4a betont; אף in 10c betont, in 10d tonlos u. s. w. Wir werden das nicht sonderlich auffällig finden, da ja auch der deutsche Dichter mit ähnlicher Freiheit verfährt. In V. 15 habe ich sogar הנה als unbetont gefaßt, als wäre geschrieben הן־שמתיך. Wahrscheinlich ward oft, wo הנה geschrieben stand, הן gesprochen und umgekehrt. Auch für אשר ward gern שֶׁ gesprochen, indem ר dem folgenden Konsonanten sich assimilierte und das vokallose א am Anfange übergangen wurde. Tatsächlich findet sich in der babylonischen Punktation der Konsonant nach אשר mit Dagesch bezeichnet. S. Kahle, Der mas. Text nach der Überlieferung der babylonischen Juden, 1902 S. 36. — Übrigens sind diese Verhältnisse von keinem Belang für die Disposition. Man mag ruhig die Wörtchen, die ich für tonlos rechnete, als betont ansehen und um-

gekehrt, die Stichen und Zeilen bleiben dieselben. Der Inhalt entscheidet.

6. Wir wollen noch kurz bemerken, daß auch unsere Rede auf den Auszug aus Ägypten Bezug nimmt (vgl. diese Zeitschrift 1906 S. 167) V. 17—20 wird erzählt, wie das Volk durch die Wüste heimwärts zieht und wie Gott das durstige Volk, nachdem es in der Gefangenschaft so lange vergeblich nach Wasser gesucht hat, durch wunderbare Quellen tränkt. Damit vgl. Ex. 17, 1—7; Num. 20, 1—13; Ex. 15, 22—27. Wieder wird (wie 40, 5) betont, daß ob dieser Wunder alle Welt Jahve verherrlichen werde (41, 20).

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Editiones archivii et bibliothecae metropolitani capituli Pragensis. II et V. Die von Dr. Podlaha besorgten Ausgaben einiger Handschriften aus der reichen Bibliothek des Metropolitankapitels in Prag sind wieder durch zwei Nummern bereichert worden. Nr. II. der ganzen Sammlung enthält den Traktat des Hilarius von Leitmeritz über die Kommunion unter einer Gestalt. Zu Lichtmeß 1465 veranstaltete König Georg von Podiebrad in Prag eine öffentliche Disputation zwischen den Anhängern der Kommunion unter beiden Gestalten, Utraquisten genannt, und den Katholiken. Die ersten Vertreter der Katholiken waren Hilarius von Leitmeritz, Dechant des Metropolitankapitels von Prag, und Wenzel Křižanow, Domherr und Prediger von St. Veit. Der erste Vertreter der Utraquisten war der bekannte Führer derselben Johann Rokyzana. Den Verlauf dieser Unterredung schildert Hilarius selbst in einer von H. Canisius in seinen ‚Lectiones antiquae' und von andern veröffentlichten Abhandlung. Die Gründe, welche er dort gegen die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten vorbrachte, entwickelte er später in der hier abgedruckten Abhandlung in tschechischer Sprache etwas ausführlicher ‚zum Besten vieler guten Leute aus den geistlichen und weltlichen Ständen'. Er beginnt mit dem Nachweis, daß man dem römischen Papste in solchen Dingen strengen Gehorsam schuldig sei, zeigt dann ausführlich aus den Vätern, Konzilien und der Lehre der Kirche, daß die Kommunion unter einer Gestalt genüge, um den ganzen Christus zu empfangen und widerlegt dann die von Rokyzana dagegen vorgebrachten Einwendungen. Der Schluß der Abhandlung enthält eine kurze Zusammenfassung der katholischen Lehre. Die Abhandlung ist ein schöner Beitrag zur Dogmen-

und Entwicklungsgeschichte der katholischen Lehre über das allerheiligste Altarssakrament und zeigt, daß die katholische Geistlichkeit des 15. Jahrhunderts in ihren Reihen tüchtig geschulte Theologen zählte, welche die Lehre ihrer Kirche kannten und sie gegen Angriffe geschickt zu verteidigen wußten. Der Abdruck ist mit vielen Varianten versehen. Leider ist die Einleitung etwas kurz ausgefallen und macht die Benützung anderer Werke über Hilarius notwendig. Bei der Widergabe des Textes wurde die alttschechische Schreibweise der Urschrift beibehalten.

Nr. V enthält die Statuten des Metropolitankapitels, geschrieben im Jahre 1350. Sie sind nicht, wie der eben genannte Traktat in tschechischer, sondern in lateinischer Sprache geschrieben und sind daher auch weiteren Kreisen verständlich. Da diese Statuten für die Kirchengeschichte Böhmens im vierzehnten Jahrhundert von großer Bedeutung sind, hat sie bereits Dudik nach einer Handschrift der Nikolsburger Bibliothek im ‚Archiv für österreichische Geschichte' (XXXVII. 1) veröffentlicht. Seine Ausgabe ist aber in vielen Punkten ungenau und fehlerhaft. Deshalb unterzog Podlaha den Text nochmals einer Revision und verglich ihn mit vier andern Handschriften des Metropolitankapitels St. Veit in Prag, von denen drei auf Pergament und eine auf Papier geschrieben ist. Auf Grundlage der ältesten Abschrift A, die er fast für gleichzeitig hält mit der Urschrift, stellte er die neue hier vorliegende Textrezension zusammen und fügte in den Anmerkungen viele Varianten bei aus den übrigen Abschriften B, C, D, E. Den Schluß bilden die Zusätze, Beglaubigungsschreiben und Bestätigungen der Handschriften C, D, E. Ein alphabetisches Namens- und Sachregister erleichtert den Gebrauch. Für die Kulturgeschichte des Mittelalters sind besonders wichtig die Vorschriften für den Kantor (33), für den Professor der Theologie (34) und den Lehrer der Domschule (34).

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Eine Monographie über den hl. Paulus in russischer Sprache. Das bedeutendste unter den theologischen Werken, welche im verflossenen Jahr in Rußland erschienen sind, ist eine großartig angelegte Monographie über den hl. Ap. Paulus, deren erster Band vorliegt: Nikolaj Glubokovskij, Blagověstie sv. apostola Pavla po ego proishoždeniju i suščestvu (Das Evangelium des hl. Apostel Paulus nach seinem Ursprung u. Wesen). I. Buch. Petersburg 1905. LXX + 890.

In der Einleitung wird der Leser über die Bedeutung und den Stand der Frage unterrichtet. Gegenstand des ersten ‚Traktates‘ (S. 1—142), welcher schon 1896 selbständig erschienen und in den Slavorum litterae theologicae 1905 p. 21—24 einer ausführlichen Besprechung unterzogen wurde, ist die wunderbare Begebenheit von Damascus und ihre Bedeutung; gegen die ‚psychologische‘ Theorie (C. Holsten, A. Schwegler, A. Hilgenfeld u. a.) wird die katholische Überlieferung und Pauli Selbstbekenntnis 1 Kor 15, 10 (Gratia Dei sum id quod sum) verteidigt.

Im zweiten Traktat (143—888) untersucht G. eingehend die Frage über die jüdisch-rabbinische Ausbildung des Saulus im Verhältnisse zum Ursprung und zur Methode des apostolischen Evangeliums. Als Grundgedanken hebt G. selbst die Worte Pauli aus Philipp. 3, 7: ‚Was mir Gewinn war, das habe ich um Christi willen für Schaden gehalten‘ heraus. Paulus, der alle seine Zeitgenossen an jüdischer Gelehrsamkeit überragte, wird auserlesen zum Verkünder eines Evangeliums, das mit den rabbinischen Phantasien nichts zu tun hat. Die rationalistische Kritik sucht das Christentum aus ‚Nebenquellen‘ herzuleiten, ohne vorher zu prüfen, ob es sich aus sich selbst erklären läßt (S. 278, Anm. 205). Im einzelnen wird im 1. Kap. die jüdisch-rabbinische Schulbildung Pauli historisch festgestellt und gegen Einwendungen verteidigt (146—182); dann wird die Originalität der exegetischen Methode des Apostels besonders in der ‚Herrschaft über den Buchstaben‘ und in der messianischen Auffassung des A. B. herausgestellt (182—232). Weiterhin wird das Verhältnis einzelner seiner Lehren zu den rabbinischen Vorstellungen geprüft: über die Präexistenz des Messias (233—278); über die Sünde, Erlösung und Rechtfertigung (279—451); über seine Eschatologie; dieser Abschnitt ist der ausführlichste; einen großen Teil desselben bildet der Kommentar zu 2 Cor. 5, 3; die Ansichten über Pauli Überzeugung von der Nähe der Parusie werden aufs entschiedenste und in überzeugender Weise bekämpft und die katholische Lehre in allen Punkten als paulinisch nachgewiesen; S. 517 f. wird indirekt die Streitfrage über das Fegefeuer gestreift. Im folgenden Kapitel (S. 648—815) wird dann noch die Pneumatologie des hl. Paulus (Angelo- und Dämonologie; in einer langen Anmerkung S. 719—729 auch das Wesen des hl. Geistes) behandelt.

Zum Schluß mustert G. die jüdische Apokryphenlitteratur und stellt deren Einfluß gänzlich in Abrede.

Alle die Vorzüge, welche allenthalben an seinen früheren Werken gerühmt worden sind, finden sich hier wieder. Sein Stil ist freilich, gegen die sonstige Gewohnheit der Russen, nicht leicht; A. P. Roždestvenskij hat darum bei der Rezension seines Kommentars zum Galaterbrief sogar gemeint ,Um ihn zu verstehen, muß man sich kaum weniger anstrengen, als um den Text des Galaterbriefes selbst zu erfassen'; das ist allerdings ganz übertrieben und nur aus russischer Ungewohntheit an solchen Stil erklärlich. Bewunderungswürdig ist aber der wissenschaftliche Apparat, mit welchem G. arbeitet. Harnacks Urteil (Theol. Lit. Z. 1890 S. 502—4) bei Besprechung seiner Monographie über Theodoret (,Es ist mir nicht bekannt, daß in den letzten 10 Jahren in Deutschland ein kirchenhistorisches Werk erschienen ist, in welchem die ältere und die neuere deutsche, englische und französische Literatur in dieser Reichhaltigkeit herbeigezogen wäre. Ich habe durch ihn Kenntnis von deutschen Arbeiten erhalten, die mir entgangen sind') läßt sich in dieser Beziehung auch auf das neue, noch vollendetere exegetische Werk anwenden. Die Menge der genauesten Zitate in zusammen 2452 Anmerkungen gibt dem Russen ein vollständiges Bild der abendländischen Paulusliteratur. Ein solches Werk wird aber auch gewiß dazu beitragen, Rußlands theologischer Literatur von unserer Seite mehr Aufmerksamkeit zu sichern.

Prag. A. Špaldák S. J.

Buddhismus. Wir möchten den Leser der Zeitschrift, namentlich angehende Theologen auf eine für unsere Tage recht nützliche apologetische Studie Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart von Peter Sinthern, Pr. d. Ges. Jesu, Münster in Westf., Verlag der Alphonsus-Druckerei S. IX, 129, aufmerksam machen. Der fleißige Verf. entwirft, gestützt auf verläßliche Quellen, ein recht anschauliches Bild von dem Buddhismus, für den nicht wenige schwärmen, ja Propaganda machen, und den die Feinde des Glaubens gegen die christliche Religion ausspielen. Bereits hat man einen buddhistischen Katechismus zusammengestellt, der auch in andere Sprachen übersetzt wurde; und damit auch der pflichtschuldige Hohn auf das Christentum nicht fehle, hat man aus schön klingenden buddhistischen Sprüchen eine Nachfolge Buddhas entworfen. Zuerst untersucht der Verf. die Glaubwürdigkeit buddhistischer Quellen und er kann nur die Bemerkung Hardys, eines in diesen Studien bewährten Fachmannes,

bestätigen: ‚An geschichtlich beglaubigten Tatsachen ist das Leben des indischen Religionsstifters arm, um so reicher an Begebenheiten, welche ihren Ursprung in sagenhaften Vorstellungen und im Wunderglauben des indischen Volkes unverkennbar an der Stirne tragen. Wo nun hier die Geschichte aufhört und die Legende beginnt, ist unmöglich mit Sicherheit zu bestimmen, und wird man wohl für immer auf den Versuch, die historischen Bestandteile des Lebensbildes von den übrigen Zutaten zu trennen, verzichten müssen. Unsere Aufgabe kann daher nur darin bestehen, die zerstreuten biographischen Notizen aus der ältesten und älteren Paliliteratur zusammenzulesen, ohne uns auf das schlüpfrige Gebiet der Kritik zu begeben und eine Ausscheidung des Wahren vom Erdichteten vorzunehmen' (S. 16). Es fehlt für die Quellen die äußere Bezeugung, es fehlt die innere. Kommen wir nun zur Lehre, da ist von einer Ähnlichkeit zwischen Christus und Buddha, Buddhismus und Christentum zu reden, ‚eine Musterverirrung dichtender Wissenschaft'. Einige schöne Aussprüche, die sich ja finden in buddhistischen Schriften, was wir nicht leugnen wollen, werden mühsam aufgesucht, sorgfältig aufgeputzt, in dem schönsten Licht dargestellt, um den Lesern zu imponieren und glauben zu machen, was Buddha für ein tiefer und erhabener Denker gewesen, wie seine Lehre Verstand und Herz befriedige. Aber bei näherer Untersuchung zeigt sich die grausige Leere dieses Religionssystemes. Es ist wesentlich Atheismus, denn Buddha anerkennt keine höchste Gottheit, kennt keinen Schöpfer, der einzige Gott ist, was der Mensch selber werden kann (n. 34 ff.), aber bei seiner Verschwommenheit hat es alle Bewohner des brahmanischen Götterhimmels und alle Landesgötzen, die der Buddhismus auf seinem Rundgang durch Ostasien antraf, mit Götterwürde geschmückt: es duldet daher den krassesten Götzendienst. Wie der Buddhismus den wahren Gott leugnet, so leugnet er auch die Unsterblichkeit der Seele, ja deren ganze Wesenheit. Die Seele ist ihm ein Name, ein leerer Name für eine beständig wechselnde Gruppe seelischer Phänomene, die von keiner Seele ausgehen und an keiner Seele als an ihrem Träger haften (n. 38 ff.). Er geht der Tugend aus dem Wege (n. 67), verachtet das Frauengeschlecht (n. 89 ff.), ist aber ganz Herz für die Tiere, während er für die Armen und Hilfsbedürftigen kein Herz hat. Der Buddhist braucht nicht zu denken (n. 43), ergibt sich vollendeter Indolenz und Indifferentismus, träumerischem Quietismus, philosophischem Pessimismus. Der Buddhismus hat deswegen nichts geleistet, er kann keine sittlichen und kulturellen Erfolge unter den Völkern, die sich ihm ergeben, aufweisen, keine wahrhaft

großen Männer hat er hervorgebracht. Die kahle Allgemeinheit der Gleichgültigkeit gegen alles hat alles verödet, nichts als dumpfes Hinbrüten gegen alles höhere Leben. Von phantastischem Weltschmerz getrieben und getragen sinnt und spinnt der Buddhist sich in ein Gewebe ein, das ihn von jeder geistesfrischen Kraft und Bewegung ausschließt, das in ihm geradezu den Stumpfsinn gegen jedes höhere Interesse sorgfältig züchtet, hütet und pflegt. Kurz, vielleicht zu kurz, berücksichtigt der Verf. (n. 146) den etwas bestechenden Beweis zu Gunsten des Buddhismus, entnommen seiner schnellen Verbreitung und der enorm großen Zahl seiner Anhänger, den natürlich die Buddhaschwärmer mit Vorliebe gegen das Christentum ausspielen, wobei Übertreibung und Dichtung mit unterlaufen. Bei eingehender Schätzung wird man nicht leicht über 120 Millionen praktischer Buddhisten zählen, und die bilden nicht eine einheitliche, in sich abgeschlossene Religionsgenossenschaft, sondern Buddhismus ist nur ein Sammelname wie ungefähr Protestantismus, der unzählige gewaltig unter sich divergierende Religionsbekenntnisse in sich begreift, die in der Verehrung Buddhas übereinkommen. Im zweiten Teil dieser Studie untersucht der Verf. die Frage, wie es möglich war, daß gebildete Männer sich als Freunde, ja als Anhänger des Buddhismus erklärten. Er findet den Grund in den so mannigfachen Berührungspunkten zwischen jenen, und den verschiedenen Strömungen, die unsere Kultur beherrschen. Ein so dogmenloses, Atheismus und Materialismus begünstigendes, nach jeder Richtung hin elastisches, den Indifferentismus förderndes System mit einigen glitzernden anderswoher entlehnten Gedanken und Aussprüchen paßt ja in unsere leichtlebige, entnervte Zeit. Möchte diese so gut durchdachte Studie dem neumodischen Buddhakultus Einhalt tun und so manche von dessen Gehaltlosigkeit und eisiger Leere überzeugen, die sich haben blenden lassen von dem schillernden Aufputz, mit dem ihn moderne Christusfeinde zu schmücken sich bemühen.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Der Portiunkula-Ablaß. Unter diesem Titel veröffentlicht P. A. Kirsch (München) in der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1906, 81 ff.) eine Abhandlung auf Grund eines aufgefundenen Aktenstückes, welches für ihn ‚die Veranlassung war, der ganzen Frage in objektiver historischer Untersuchung näher zu treten'. In dem bis jetzt vorliegenden ersten Artikel wird namentlich über die Berechtigung

der Toties-quoties-Gewinnung des Ablasses gehandelt. Es werden die zwei Antworten der Konzilskongregation von 1700 und 1723 angeführt: ‚Servandum esse solitum‘ und ‚Servetur solitum‘ und daran die Frage geknüpft (S. 96): ‚War damit eine rechtsgültige Bekräftigung der Toties-quoties-Gewinnung ausgesprochen, wie man allgemein anzunehmen geneigt ist? Ich verneine es!‘ — In der Anmerkung wird als Beispiel dieser allgemeinen Neigung oder Annahme eine Stelle aus meiner 10. Auflage der ‚Ablässe‘ zitiert, die vor 13 Jahren (1893) erschienen ist. Hätte der Verfasser des Artikels meine bereits vor 6 Jahren (1900) veröffentlichte 12. Auflage nachgesehen, so würde er sich diese unberechtigte Anmerkung haben ersparen können; denn dort heißt es S. 421 Anmerk. 2 folgendermaßen: ‚In diesen beiden Antworten (Servandum esse solitum und Servetur solitum) war übrigens auch keine klare Entscheidung über die Wirklichkeit dieses toties quoties gegeben; erst als der nämliche Zweifel unter P. Pius IX. wiederum vorgelegt wurde, erfolgte die positive Erklärung vom 12. Juli 1847, wie oben‘. Damit war das Hauptresultat, zu welchem K. in der jetzt vorliegenden Abhandlung gelangt, schon vor sechs Jahren klar von mir ausgesprochen.

Aber auch die von Kirsch zitierte Stelle meiner 10. Auflage beweist durchaus nicht, daß ich jene zwei Antworten der Konzilskongregation als eine rechtsgültige Bekräftigung der Toties quoties-Gewinnung anzunehmen geneigt war. Nur durch Kirsch's ungenaue Zitation meiner Stelle konnte dieser Schein erweckt werden. Ich gebe dort ausdrücklich an, daß ich die Worte der maßgebenden römischen Raccolta anführe; denn meine Stelle lautet: ‚Schon sehr früh glaubte man diesen Ablaß mehrmals im Tage gewinnen zu können (Wadding. ad. ann. 1223, X), und niemals, sagt die Raccolta, ist die fromme Gewohnheit, wiederum und mehrere Male dieselbe (S. 477) Portiunkula-Kapelle oder Kirche oder jede andere Kirche des Ordens des hl. Franziskus zu besuchen, um den Portiunkula-Ablaß auch für die armen Seelen zu gewinnen, mißbilligt worden, wie die hl. Kongregation des Konzils am 17. Juli 1700 und am 4. Dezember 1723 erklärt hat‘.

Diese meine, wie mir scheint, sehr deutliche Stelle zitiert nun Kirsch (S. 96 Anmerk.) in folgender Weise: ‚Mit Berufung auf die Raccolta (S. 477) heißt es (bei Beringer, Die Ablässe 10. Aufl. S. 391 f.) daselbst: „Niemals ist die fromme Gewohnheit, wiederum und mehrere Male“ u. s. w. wie oben bis „erklärt hat“‘. Dann fügt Kirsch hinzu:

Die Konzilskongregation hat nach obigen Anmerkungen eine solche Erklärung nicht abgegeben.

Freilich nicht: das hat aber auch niemand, ich am wenigsten, behauptet. Die Raccolta, nicht ich, hat nur gesagt, jener fromme Gebrauch der toties-quoties-Gewinnung sei niemals mißbilligt worden, und sie beruft sich dabei auf jene 2 Antworten der Konzilskongregation, und zwar mit Recht; denn die zwei Ausdrücke ‚Servetur solitum und Servandum esse solitum' enthalten doch wahrlich keine Mißbilligung; daß sie aber eine rechtsgültige Bekräftigung der toties-quoties-Gewinnung ausgesprochen, ist niemand in den Sinn gekommen, weder der Konzilskongregation, noch der Raccolta bezw. der Ablaßkongregation, noch mir selbst.

Rom. F. Beringer S. J.

Kleinere Mitteilungen. Unter den Verteidigern des Tyrannenmordes pflegt Jean Petit aufgezählt zu werden, und zwar sehr oft mit der Beifügung, er sei Franziskaner gewesen. Nach einer Notiz von Hamilton Wylie in The Athenaeum Nr. 4063, sept. 9 1905 p. 348 besteht für seine Zugehörigkeit zum Orden des hl. Franz keinerlei Beweis. Freilich wird er in einem Dokument in Itinéraires de Philippe le Hardi et de Jean Sans-Peur ed. E. Petit (1888) p. 693 genannt: Maistre Jehan Petit *cordelier*. Allein wie Omont auf Wylies Bitte feststellte, ist cordelier ein Lesefehler. Zu lesen ist Mre Jean Petit, Docteur en theologie.

— In der fleißigen Erörterung über die 318 Konzilsväter von Nicäa (oben S. 172 ff.) wurde ein Text übersehen, der doch wohl eine Erwähnung verdient. Er findet sich in des hl. Basilius Brief 51 über seinen zweiten Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Cäsarea. Dianius von Cäsarea hatte 360 die Formel von Rimini unterzeichnet, was zur Folge hatte, daß Basilius sich von ihm trennte. Zwei Jahre später fiel Dianius in die Krankheit, die seinen Tod herbeiführte. Er ließ den hl. Basilius zu sich rufen und versicherte ihm er habe zwar der erwähnten Formel zugestimmt, es sei aber nicht seine Absicht gewesen, den Nicänischen Glauben dadurch bei Seite zu schieben. Er sei im Herzen nicht anders gesinnt, als er es von Anfang an gewesen sei; er wünsche ‚nicht getrennt zu werden von dem Los jener seligen 318 Bischöfe, welche die rechtgläubige Lehre dem Erdkreis verkündeten (ἀλλὰ εὔχεσθαι μὴ χωρισθῆναι τῆς μερίδος τῶν μακαρίων

ἐκείνων ἐπισκόπων τῶν τριακοσίων δεκαοκτώ, τῶν τὸ εὐσεβὲς κήρυγμα διαγγειλάντων τῇ οἰκουμένῃ'. Migne P. gr. 32, 389 d). Schon L. Petit hat in Échos d'Orient 3 (1899—1900) 58 auf die Stelle aufmerksam gemacht. Mag Basilius des Dianius Worte nicht bis auf jede Silbe getreu wiedergegeben haben, so ist es doch beachtenswert, daß er es nicht als Anachronismus empfand, einen 362 verstorbenen Bischof von den 318 reden zu lassen. Zudem stammt das fragliche Schreiben des Basilius aus den ersten Jahren seines Episkopates, ist also nicht lange nach etwa 370 verfaßt.

Unter denjenigen, welche nur von 300 nicänischen Konzilsvätern reden, ist noch Marius Victorinus zu nennen; er spricht in seiner Schrift gegen Arius lib. I cap. 28 Migne P. l. 8, 1061 von dem Glauben, der in Nicäa per 300 plures episcopos bestätigt worden sei. Auch Chrysostomus redet in seiner Schrift gegen die Juden 3, 3 nur von τριακόσιοι πατέρες ἢ καὶ πλείους oder, wie es kurz nachher heißt, τριακόσιοι καὶ πολλῷ πλείους (Migne P. gr. 48, 865). Ebenso weiß das Leben des Metrophanes nur von τριακόσιοι καὶ τὸ ἄλλο (bei Photius cod. 256; Migne P. gr. 104, 112 b). Auch ein Anonymus in Kard. Mais Spicilegium Romanum 6 (Rom 1841) 608 kennt nur 300.

Bekanntlich spielen die ‚318 Väter' auch eine Rolle in der Epigraphik. Wer einem Gesetz oder einer Verordnung nicht gehorcht, ein Gebäude beschädigt, wird mit ihrem Fluch bedroht, die gleiche Drohung ergeht auch wohl gegen denjenigen, der eine Handschrift stehlen würde. So droht eine griechische Inschrift CJG n. 8704 lin. 38 mit dem Fluch von den heiligen Aposteln, von den 318 Vätern und der Verwünschung des Judas. Ramsay fand in Phrygien die Inschrift: ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη' πατέρων ὡς ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ (Cities and Bishoprics of Phrygia 2, 1 (Oxford 1897) n. 429 pag. 555). Noch eine mittelalterliche Urkunde vom Jahre 1022, das Gründungsinstrument des Klosters des hl. Justinian in der Grafschaft Populonia, wünscht dem Übertreter der festgesetzten Bestimmungen außer allem erdenklichen Unheil zu guter letzt auch noch den Fluch der 318: sit demersus de altitudinem coeli in profundum inferni; exinde (h)abeat rationem in die iudicii et maledictionem Dei et de trecentum decem et octo Patres sancti, sit separatus a consortio omnium iustorum et in die iudicii non resurgat (Muratori Antiquitates 3, 1078 c). So sagen auch auf dem zweiten allgemeinen Konzil von Nicäa 787 nach Verlesung der Glaubensbekenntnisse der

orientalischen Patriarchen die Gesandten des Papstes: Wer so nicht bekennt soll Anathem sein von den hl. 318 Vätern, die hier versammelt waren (actio 3. Harduin 4, 125 b).

— In den *Monumenta Zollerana*. Urkundenbuch zur Geschichte des Hauses Hohenzollern hrsg. von R. Freiherr v. Stillfried und Dr. Maercker II, Berlin 1856, S. 79 f. Nr. 135 findet sich ein Ablaßbrief, von einem Papst Gregor erlassen zu Lyon, VI. Id. Jun. Pontificatus nostri anno III. Die Herausgeber lösen dies Datum auf: 8. Juni 1274, und verstehen unter jenem Papst Gregor den X. Der Ablaßbrief ist an alle Gläubigen der Diözesen Mainz, Würzburg, Bamberg, Eichstädt gerichtet und verleiht auf Bitten des Burggrafen Friedrich von Nürnberg allen, welche die Pfarrkirche zu Rietfeld nuper e radicibus reaedificatam an bestimmten Festen besuchen oder gewisse Andachtsübungen verrichten, einen Ablaß, nämlich 40 dies criminalium, annum venialium et unam karenam. Bemerkenswert ist die Urkunde deshalb, weil der Ablaß auch jenen erteilt wird qui in serotina pulsacione campanae ob reverentiam gloriosae Virginis Mariae flexis genibus ter Ave Maria cum devotione oraverint. Stammt der Ablaßbrief wirklich aus dem Jahre 1274, so wäre das die erste sichere Erwähnung des Angelusläutens. Die Herausgeber der Monumenta Zollerana drucken die Urkunde ab aus Ph. Er. Spieß, Aufklärungen in der Geschichte und Diplomatik, Bayreuth 1791, S. 211. Spieß wiederum bezog sie aus der Schrift: Samuel Wilhelm Oetters dritter Versuch einer Geschichte der Herren Burggraven zu Nürnberg vom Jahre 1273 bis 1276. Onolzbach 1758 S. 18 ff. Oetter sagt von dem Ablaßbrief, daß er ihn ‚nebst vielen anderen wichtigen Urkunden aus einem bischöflichen Archiv zu erhalten das Glück gehabt‘ und redet in einer Anmerkung zu demselben von der Anzeige ‚meines vornehmen Gönners, von dem ich diese Urkunde aus W . . . . abschriftlich zu erhalten das Glück hatte‘. K.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott.

Von **Johann Stufler** S. J.

I.

Die folgende Abhandlung hat nicht den Zweck, das Dogma der stellvertretenden Genugtuung unter neuen Gesichtspunkten darzustellen, sondern den Sinn desselben auf Grund der gegebenen lehramtlichen Entscheidungen und des allgemeinen christlichen Bewußtseins möglichst genau zu bestimmen, es mit anderen Wahrheiten der natürlichen und geoffenbarten Religion in Einklang zu bringen und gegen einige in letzterer Zeit erhobene Vorwürfe zu verteidigen. Es dürfte wohl hinreichend bekannt sein, daß Professor Schell, durch die Konsequenz seines eigentümlichen Gottesbegriffes getrieben, zu Aufstellungen kam, die, mag man sie auch noch so milde interpretieren, das kirchliche Erlösungsdogma in seinen tiefsten Fundamenten angreifen. Die Satisfaktionstheorie der Scholastik verdankt ihm zufolge ihren Ursprung ‚dem juristischen Geiste des römischen Denkens'[1]. Sie geht von der Voraussetzung aus, es ‚habe eines Gottmenschen bedurft, wenn die Erlösung durch Genugtuung geschehen sollte; denn nur ein Gottmensch konnte ein Verdienst darbringen, das unendlich ist, wie die Sündenschuld; nur ein Gottmensch konnte ein Verdienst darbringen, das nicht schon an sich Gott gebührte'. Indes lasse sich diese letztere Folgerung

[1]) Dogm. III, 1, 16.

niemals vollziehen, da es schlechthin unmöglich sei, daß der Gottmensch ein Verdienst erwerbe, das nicht Gott als absolutem Herrn und Endzweck geschuldet wäre[1]). Daher sei die Menschwerdung auch kein Mittel, ‚um Gott einen eigentlichen Ersatz für die zu vergebenden Sünden und ein eigentliches Verdienst für die zu gewährenden Gnaden darzubringen. Gottes Gnade ist nicht Wirkung sondern Ursache'[2]). Daraus zieht Schell den weiteren Schluß: ‚Gott ist nicht durch Christi Opfer zur Vergebung bewogen worden'[3]). Wer das Gegenteil behaupte, mache sich einer anthropopatischen Vorstellung schuldig. ‚Dies ist nur bei einem Begriff von Gott und seiner Gerechtigkeit möglich, der ihn als sittliche Naturmacht von unendlichem Ungestüm, als ethischen Moloch auffaßt'[4]). Der Gedanke, daß Gott durch die Rücksicht auf den Tod des Messias zur Versöhnung geneigt gemacht werde, daß es eines Mittelwesens bedürfe, um ihn gnädig zu stimmen, wird an vielen Stellen mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen; ja eine solche Annahme ist nach Schell ‚ein Gradmesser dafür, wie weit die Gottesidee der Offenbarung und der Evangelien menschlicher Verunstaltung anheim gefallen ist'[5]). Es ist selbstverständlich, daß unter dieser Voraussetzung der Lösepreis nicht dem beleidigten Gott bezahlt werden kann, um ihm für die unendliche Verunehrung volle Genugtuung zu leisten; denn ‚Gott kam hierdurch (durch die scholastische Satisfaktionstheorie) in Gefahr, als die rücksichtslose Gerechtigkeit zu erscheinen, welche nur durch Blut und Schmerz eines Gottmenschen wieder in die Lage zurückversetzt werden konnte, dem Sünder erbarmend die Hand zu bieten, damit er sich wieder vom Falle erhebe und lebe'; vielmehr wurde der Lösepreis bezahlt an den sündenbefangenen Menschen selber, ‚damit er, aus dem Wahn des Weltsinnes und der Gottentfremdung herausgerissen, ahne, erkenne und bekenne, Gott allein sei gut'. Jenen allen, die glaubten, durch die Sünde sei eine Scheidewand zwischen Gott und den Menschen aufgerichtet, welche ihn hindere, seine erlösende Güte zu betätigen, wurde der Lösepreis bezahlt, damit sie erkennen, ‚daß Gott in der Tat die unbedingte Güte sei, welche den Sünder aus lauter Erbarmung rettet und ihm deshalb einen Erlöser sendet'[6]).

---

1) Ebd.
2) S. 17.
3) S. 14.
4) Ebd.
5) Christus, S. 104.
6) Dogm. III, 1, 193 f.

An einem anderen Orte[1]) habe ich nachgewiesen, daß die von Schell an der scholastischen Satisfaktionstheorie geübte Kritik nicht bloß diese, sondern das katholische Dogma selbst treffe; denn nach diesem muß festgehalten werden, daß Christus Gott dem Vater Genugtuung geleistet, ihn dadurch versöhnt und uns im eigentlichen Sinne die Gnade Gottes verdient habe. Ich wäre deshalb auf Schells eigentümliche Ansicht nicht mehr zurückgekommen, wenn er dieselbe nicht in seinem neuesten Werke ‚Jahwe und Christus' aufs neue und im Wesentlichen unverändert niedergelegt hätte. Allerdings muß anerkannt werden, daß gerade die das christliche Bewußtsein am meisten verletzenden Sätze weggeblieben sind; aber die Grundauffassung ist durchwegs dieselbe geblieben. Die Art und Weise, wie Schell sich zu verteidigen und die gegen ihn erhobenen Vorwürfe zurückzuweisen sucht, zeigt deutlich, daß sich die Kontroverse nicht bloß um formelle, sondern um sehr bedeutende sachliche Differenzen, nicht bloß um scholastische Schulmeinungen, sondern um die Tatsache der Genugtuung selbst dreht. Da nun die Erlösung durch Christus eines der Zentraldogmen unseres heiligen Glaubens bildet, so ist es gewiß gerechtfertigt, die Streitfrage hier nochmals aufzugreifen und mit aller Sorgfalt die Frage zu erörtern, ob jene Auffassung von der Erlösung, welche Schell in ‚Jahwe und Christus' vertritt, allein die die ‚kirchliche' sei, wie er vorgibt.

Schell beabsichtigt in dem genannten Werke, die kirchliche Lehre von der Bedeutung des Opfertodes Christi gegen die Einwände der modernen rationalistischen Kritik zu verteidigen. Die sogenannte ‚höhere Kritik' will nämlich einen unvereinbaren Gegensatz zwischen den Evangelien und der Apostelgeschichte einerseits und den Briefen Pauli andererseits entdeckt haben. Die Idee des stellvertretenden Sühnopfers und des Erlösungsverdienstes sei den Evangelien ganz fremd; diese forderten zur Sündenvergebung nichts anderes als Buße, Glauben und Bereitwilligkeit, dem Nächsten zu verzeihen; niemals werde als Bedingung, unter welcher Gott bereit sei, die Sünden zu vergeben, eine Sühne oder Genugtuung erwähnt, welche zuvor ihm gegenüber geleistet werden müßte. Erst Paulus, der bekehrte Pharisäer, habe den spezifisch jüdischen Gedanken ins Evangelium hineingetragen, Gottes Zorn sei durch den Tod Jesu besänftigt und seine Gnade durch die Darbringung einer vollständigen Genugtuung ermöglicht worden.

---

[1]) Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. S. 368—395.

Schell ist nun von der löblichen Absicht beseelt zu zeigen, daß ein solcher Gegensatz durchaus nicht obwalte. Aber gerechtes Befremden erregt die Art und Weise, wie er hiebei vorgeht. Er sucht nämlich nicht, wie man erwarten möchte, den Nachweis zu erbringen, daß auch den Evangelien der Gedanke nicht fremd sei, Christus sei hauptsächlich deswegen in die Welt gekommen, um sein Blut als Lösepreis für unsere Sünden hinzugeben, sondern er will umgekehrt die Briefe Pauli so erklären, daß sie mit der angeblich von den Evangelien vertretenen unbedingten Bereitwilligkeit Gottes zur Sündenvergebung in Einklang stehen. Denn es steht bei Schell schon vor jeder Diskussion unerschütterlich fest: Die Genugtuung Christi und sein Sühnetod dürfen nicht als eine Bedingung aufgefaßt werden, unter welcher Gott allein geneigt ist, dem gefallenen Menschengeschlechte wieder seine erbarmende Hand zu reichen.

Als Norm für die Schrifterklärung hat das Konzil von Trient den Kanon aufgestellt, ‚ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium sacram Scripturam ad suos sensus detorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat‘. Keine Schrifterklärung kann Anspruch auf Wahrheit machen, die als unverrückbare Norm nicht das Dogma der Kirche zu Grunde legt. Man hätte demnach füglich von Schell erwarten dürfen, er werde zunächst den Sinn der kirchlichen Lehre von der Erlösung nach den lehramtlichen Entscheidungen der Kirche und der ununterbrochenen Tradition genau bestimmen und nachher zeigen, daß dieselbe nicht bloß in der Schrift vollauf begründet, sondern auch durchaus nicht jenes Zerrbild sei, das die Gegner aus ihr zu machen bestrebt sind. Doch das tut er nicht. Zwar hebt er S. 371 ausdrücklich hervor, es komme bei der Frage nach dem Erlösungszweck auch in Betracht, welches der Sinn der dogmatisch-kirchlichen Erlösungslehre sei. Aber leider hat er diese Untersuchung für überflüssig erachtet. Die dogmatischen Bestimmungen der Kirche über das Erlösungsdogma werden von ihm weder ihrem Wortlaut nach angeführt, noch auch dem Sinne nach wiedergegeben. Dieses Vorgehen muß umso mehr befremden, als ich früher gegen ihn den Nachweis erbrachte, daß gerade diese Bestimmungen seiner Auffassung

entgegenstehen. Unter diesen Umständen durfte er doch die Dekrete des Konzils von Florenz und Trient nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern mußte zeigen, daß auch seine Erlösungstheorie denselben vollauf gerecht werde.

Anstatt die dogmatischen Definitionen der Kirche zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen zu machen, stellt er einen ganz andern Kanon für die Interpretation der hl. Schrift, ja der Kirchenlehre selbst auf. Gegen Loisy, der der modernen Kritik hierin recht gab, daß sie einen Gegensatz zwischen den Evangelien und den Briefen Pauli bezüglich des Opfertodes Christi statuierte, bemerkt er nämlich: ‚Loisy glaubte allerdings, die anthropopathische Gottesidee, welche mit dem Glauben an eine Beeinflussung und Umstimmung Gottes gegeben ist, sei die Gottesidee der seitherigen Kirchenlehre und Theologie. Indes ist es von vornherein und grundsätzlich ausgeschlossen, daß die kirchliche Glaubenslehre die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, sowie die Majestät seiner voraussetzungslosen Güte und Allmacht irgendwie beeinträchtigen wolle. Jede Auffassung der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugtuung, welche die Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Erstursächlichkeit Gottes, seines Weltplanes und Heils-Ratschlusses beeinträchtigt, ist schon dadurch als unkirchlich erwiesen‘ [1]).

Es ist nun allerdings wahr, daß das kirchliche Dogma nicht in einem Sinne verstanden und ausgelegt werden darf, daß dadurch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes in Frage gestellt oder aufgehoben wird. Aber wenn Schell soweit geht, daß er von vornherein schon jede Lehre als unkirchlich erklärt, welche nicht die Unbedingtheit und Voraussetzungslosigkeit des göttlichen Heils-Ratschlusses anerkennt, so verurteilt er damit implicite eine Lehre, welche in der katholischen Kirche von den Zeiten der Väter bis herab auf unsere Tage sehr zahlreiche und angesehene Vertreter gefunden hat, die Ansicht nämlich, die Prädestination habe zur Voraussetzung das göttliche Vorherwissen der endlichen Beharrlichkeit in der Gnade. Diese Lehre hat die Kirche nie als unkirchlich verurteilt. Und was die Erstursächlichkeit Gottes betrifft, so weiß Schell sehr wohl, daß darüber in der katholischen Theologie verschiedene Meinungen bestehen, welche von der Kirche bis zu diesem Augenblick ausdrücklich geduldet werden; er weiß sehr wohl, daß gerade er bezüglich der Erstursächlichkeit Gottes eine Ansicht auf-

[1]) Jahwe, S. 372.

gestellt hat, die vor ihm unerhört war, insofern er selbst die Sünde auf die Allursächlichkeit Gottes zurückführen will. Welche Ersturſächlichkeit Gottes soll also den Kanon für die Kirchlichkeit einer Lehre abgeben? Und um auf jenen Punkt überzugehen, der uns zunächst interessiert, so behauptet Schell, jene Gottesidee, welche mit dem Glauben an eine Beeinflussung und Umstimmung Gottes gegeben ist, sei anthropopathisch und darum von vornherein unkirchlich. Aber die Beeinflussung und Umstimmung Gottes kann sehr verschieden erklärt werden: sie kann so erklärt werden, daß man eine wahre Ursächlichkeit der Geschöpfe Gott gegenüber behauptet, aber auch so, daß die Absolutheit Gottes gewahrt bleibt. Hier hätte Schell zum mindesten eine Unterscheidung machen müssen, und zwar umsomehr, als gerade die kirchliche Lehre auch von einer Beeinflussung Gottes durch den Opfertod Christi redet, wenn sie behauptet, daß Gott wegen Christus dem Sünder gnädig sei, daß er durch das Opfer versöhnt werde. Anstatt jedoch, wie er es hätte tun sollen, auf die kirchlichen Bestimmungen Rücksicht zu nehmen, verwirft Schell von vornherein jede Art von Beeinflussung Gottes durch etwas außer ihm Liegendes als anthropopathische Vorstellung. Der durch philosophische Spekulation gebildete Gottesbegriff wird so zum Maßstab und Kanon, dem sich füglich auch die kirchliche Lehre oder wenigstens deren Interpretation unterwerfen muß.

Doch vernehmen wir nun, wie Schell in seinem neuesten Werk die Aufgabe und den Zweck der Erlösung bestimmt. Da ihm jedwede Beeinflussung und Umstimmung Gottes durch irgendwelchen geschichtlichen Vorgang oder irgendwelche geschöpfliche Leistung als unmöglich und mit dem sittlichen Monotheismus schlechthin unvereinbar erscheint, so ist klar, daß er auch die stellvertretende Genugtung Christi nicht als eine Leistung auffassen kann, welche Gott fordert als unerläßliche Bedingung der Sündenvergebung und Gewährung seiner Gnade und als Mittel, um ihn zu versöhnen. ‚Der Widerspruch (den die Kritik zwischen den Evangelien und den Briefen Pauli statuiert) entsteht erst dann, wenn allen neu- und alttestamentlichen Zeugnissen entgegen die Erlösung **nicht** als Veranstaltung der göttlichen Liebe betrachtet wird, sondern als eine Gott gegenüber vollzogene Tat, welche ihn kraft eigentlichen Rechtsanspruches verpflichtete, nunmehr die Sündenvergebung und Geistesgnade zu gewähren‘[1]). Noch schärfer kommt dieser Gedanke im folgenden Satze zum Aus-

---

[1]) S. 381 f.

druck: ‚Beide Schwierigkeiten bestehen für den kirchlichen Erlösungsglauben nur dann, wenn derselbe im Sinne eines Einflusses verstanden wird, der auf Gott ausgeübt wird, oder einer Bedingung, welche Gott gegenüber erfüllt werden soll oder erfüllt werden muß‘[1]). Wenn aber Gott die Genugtuung Christi nicht forderte als Ersatz, der ihm für die Sünden der Menschen geleistet werden sollte, noch auch als Bedingung, unter welcher er die seinem Zorne verfallene Menschheit wieder begnadigen wollte, dann ist natürlich auch die Liebe und Erbarmung Gottes gegen das gefallene Menschengeschlecht nicht durch Christi Opfertod vermittelt worden: ‚Die Liebe und Erbarmung Gottes ist also durch den Opfertod Christi nicht bewirkt worden, sondern hat sich selber dadurch am kräftigsten betätigt, daß Gott seinen Sohn zum Vollzug der stellvertretenden Genugtuung bestimmte und in die Welt sandte‘[2]). Ebensowenig ist Gott auf Grund der geleisteten Genugtuung irgendwie schuldig, die Menschen zu begnadigen, sondern ihre Wiederbegnadigung ist in jeder Hinsicht eine Tat reiner, freier Güte und unverdienter Barmherzigkeit: ‚Der Beweggrund des göttlichen Ratschlusses und seiner Ausführung im Ganzen ist reine, freie Güte, die weder einer moralischen Bewegursache von außen her zugänglich ist noch bedarf, weil die höchste Ursache über alle Bewegursachen, Einwirkungen, Verdienst- und Rechtsansprüche unendlich erhaben ist. Allein deshalb ist das Werk der Schöpfung wie das Werk der Erlösung trotzdem in der mannigfaltigsten Weise vermittelt, sowohl durch Naturgesetze, Naturkräfte, Bedingungen und Entwicklungen, wie in der geistigen Welt durch die verschiedenen Formen der geistigen Lebensbetätigung, durch Sittengesetz, Verpflichtung, Verheißung und Drohung, Verdienst und Schuld. Allein all das hat nicht eine ursächliche Bedeutung Gott gegenüber, sondern nur als ein Bestandteil des von Gott in höchster Freiheit geplanten und beschlossenen Schöpfungs- und Erlösungswerkes. Was im Schöpfungs- und Erlösungswerk Wirkursache, Bedingung, Verdienstursache, Rechtsanspruch ist, darf deswegen nicht als bedingende Ursache für den Schöpfungs- und Erlösungs-Willen Gottes selber angesehen werden‘[3]). Schell ist, wie die angeführten Worte beweisen, weit entfernt, jede Ursächlichkeit des Leidens Christi in Abrede zu stellen; Christi Opfertod ist Bedingung und Verdienstursache unseres Heiles; aber er übt keinen bestimmenden Einfluß auf den Heilswillen

[1]) S. 386. [2]) S. 374. [3]) S. 378 f.

Gottes selber aus. Vielmehr ist letzterer auch nach geleisteter Genugtuung noch vollkommen frei und gewährt die Gnade aus reiner Güte. Die Kirche sagt allerdings, Christus sei die Verdienstursache unserer Rechtfertigung; aber das darf man nach Schell keineswegs so auffassen, als ob diese Verdienste irgendwelchen Rechtsanspruch Gott gegenüber begründeten: ‚Es ist ein fundamentaler Irrtum, wenn Stufler sagt: „Verdient ist nur dasjenige, was nicht aus reiner Güte und Barmherzigkeit geschenkt ist, sondern auf einen durch irgend welche Leistung erworbenen Rechtsanspruch hin gegeben wird". Das ewige Leben wird von den Gerechten im eigentlichen Sinne verdient und ihnen als Lohn von dem gerechten Vergelter zuerkannt: allein deshalb bleibt es doch reine und freie Güte Gottes . . . Gott selbst wird nicht von den Werken und Verdiensten seiner Auserwählten abhängig oder beeinflußt. Es ist dies eine Wahrheit, mit welcher der sittliche Monotheismus steht und fällt'[1]). Das Gegenteil zu behaupten, wäre nach Schell Pharisäismus.

Mit wenigen Worten läßt sich die Auffassung Schells vom Erlösungszweck also ausdrücken: Christi Leiden und Tod haben zwar eine ursächliche Bedeutung innerhalb des Erlösungswerkes, aber es kommt ihnen keinerlei Bedeutung Gott gegenüber zu; die Erlösung hat weder den Zorn Gottes hinweggenommen, noch ihn zur Sündenvergebung und Gnadenspendung bewogen, noch ist er irgendwie gehalten, sich der Menschheit zu erbarmen; vielmehr ist diese Erbarmung eine Tat reiner, freier, voraussetzungsloser Güte.

Betrachten wir nun dem gegenüber die Lehre der Kirche, wie sie besonders in den dogmatischen Entscheidungen der Konzilien ausgesprochen ist. Der 10. Kanon der Synode von Ephesus bezeichnet Christi Tod als ein Gott dargebrachtes Opfer: ‚**Obtulit enim semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri**'[2]). Das elfte Konzil von Toledo spricht dieselbe Wahrheit folgendermaßen aus: ‚**Qui (Christus) solus pro nobis peccatum est factus, id est sacrificium pro peccatis nostris**'[3]). Das Konzil von Valence bezeichnet das Leiden Christi als ein ‚**pretium datum**'[4]). Viel genauer wird das kirchliche Dogma schon präzisiert auf dem Konzil von Florenz im **Decretum pro Jacobitis**: ‚**Firmiter credit, profitetur et docet (sacrosancta Romana Ecclesia)**

[1]) S. 379. [2]) Denz. n. 82.
[3]) Denz. n. 233. [4]) Denz. n. 286.

neminem unquam ex viro feminaque conceptum a diaboli dominatione fuisse liberatum, nisi per meritum mediatoris Dei et hominum Jesu Christi Domini nostri, qui sine peccato conceptus, natus et mortuus, humani generis hostem, peccata nostra delendo, solus sua morte prostravit et regni caelestis introitum, quem primus homo peccato proprio cum omni successione perdiderat, reseravit'[1]. Christus ist also Mittler zwischen Gott und den Menschen; er hat das Menschengeschlecht von der Herrschaft Satans durch sein Verdienst befreit, durch seinen Tod unsere Sünden getilgt und uns den Eingang ins Himmelreich wieder erschlossen.

Am eingehendsten befaßt sich mit der Glaubenswahrheit der Erlösung durch Christus das Konzil von Trient. Die Veranlassung hiezu gab die falsche Lehre der Reformatoren über den Urzustand der ersten Menschen, den Sündenfall und die Rechtfertigung, lauter Glaubensartikel, die mit dem Geheimnis der Inkarnation in innigstem Zusammenhang stehen. Durch seinen Ungehorsam gegen Gott hat Adam die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren und infolge seiner Sünde den Zorn Gottes sich zugezogen[2]. Mit Adam fiel aber das ganze Menschengeschlecht, alle wurden unrein und, wie der Apostel sagt, von Natur aus Kinder des Zornes[3]. Diese Sünde Adams und der damit verbundene Zustand der Feindschaft und des Zornes Gottes wird nur aufgehoben durch das Verdienst des einen Mittlers, unseres Herrn Jesus Christus, der uns mit Gott in seinem Blute versöhnt hat, indem er für uns Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geworden ist[4]. Ihn hat nämlich Gott vorgestellt als Versöhner durch den Glauben in seinem Blute[5]. Christus ist von Gott bestimmt als zweiter Adam; und die Rechtfertigung ist nichts anderes, als die Versetzung aus dem Zustand, in welchem die Menschen als Kinder des ersten Adams geboren werden, in den Stand der Gnade und der Adoptivkindschaft Gottes[6]. Daß also Gott den Menschen nicht mehr zürnt, sondern vielmehr gnädig gesinnt ist, haben wir dem Opfertode Christi zu verdanken. Darum fordert das Konzil unter

[1]) Denz. n. 602.

[2]) S. V. de pecc. or. c. 1 (Denz. n. 670).

[3]) S. VI. de just. cap. 1 (Denz. n. 675).

[4]) S. V. c. 3 (Denz. n. 672).

[5]) S. VI. cap. 2 (Denz. n. 676).

[6]) S. VI. cap. 3 (Denz. n. 677).

den zur Rechtfertigung notwendigen Akten des Sünders auch den, daß er vertraue, ‚**Deum sibi propter Christum propitium fore**‘[1]). Als Grund, warum Gott infolge des Opfertodes Christi den Menschen nicht mehr zürne, sondern gnädig gesinnt sei, bezeichnet das Konzil die Genugtuung, die Christus für uns Gott dem Vater geleistet hat[2]). Der Erlöser hat aber nicht bloß alle Hindernisse entfernt, die unserem Heile im Wege standen, sondern er hat uns auch alle Gnaden verdient. Wie der barmherzige Gott die Wirk-, so ist Christus die Verdienstursache unserer Rechtfertigung[3]). Immer und immer wiederholt die Kirchenversammlung neben der Barmherzigkeit Gottes auch das Verdienst Christi als Quelle unseres Heiles; die Sünde wird uns nachgelassen durch die Barmherzigkeit Gottes **propter Christum**[4]); die Gerechtigkeit wird uns von Gott eingegossen um des Verdienstes Christi willen[5]); der Gerechte muß die ewige Vergeltung von Gott erhoffen **per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum**[6]).

Von den sonstigen kirchlichen Entscheidungen ist für unseren Zweck noch von Belang die Bulle ‚**Ineffabilis Deus** Pius **IX.**, in welcher es heißt, die allerseligste Jungfrau Maria sei vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an durch ein besonderes Privileg des allmächtigen Gottes ‚**intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis**‘ von jeder Makel der Erbsünde bewahrt geblieben[7]).

Aus dem Bisherigen läßt sich nun leicht bestimmen, welche Bedeutung der Opfertod Christi nach der Lehre der Kirche Gott gegenüber hat. Christus ist in die Welt gesandt als zweiter Adam. Nachdem der erste durch seine Sünde für sich und das ganze von ihm abstammende Geschlecht die übernatürliche Gnade der Rechtfertigung verscherzt und das Mißfallen Gottes verdient hatte, wollte Gott die übernatürliche Lebensgemeinschaft wiederherstellen. Diese Wiederherstellung geschah durch den Tod seines Sohnes am Kreuze.

---

[1]) S. VI. cap. 6 (Denz. n. 680).
[2]) S. VI. cap. 7 (Denz. n. 681) und s. XIV cap. 8 (Denz. n. 783).
[3]) S. VI. cap. 7 (Denz. n. 681).
[4]) Ib. cap. 9 (Denz. n. 684).
[5]) Ib. cap. 16 (Denz. n. 692).
[6]) Ib. can. 26 (Denz. n. 718).
[7]) Denz. n. 1502.

Durch diesen wurde erst der göttlichen Gerechtigkeit genug getan für unsere Sünden. Nun heißt aber jemandem genugtun nach dem allgemeinen Sprachgebrauch soviel, als die Forderung, die er zu stellen hat, befriedigen. Durch die Sünde, sowohl die Erbsünde als auch die persönlichen Sünden, hatte das Menschengeschlecht Gott gegenüber eine gewissermaßen unendliche Schuld kontrahiert, die abzutragen es aus eigener Kraft niemals im Stande gewesen wäre. Gott hätte allerdings die Schuld aus reiner Barmherzigkeit auch ohne Genugtuung erlassen können; aber er wollte, daß seine Forderung auf Ersatz befriedigt werde. Und dies geschah durch Christi Genugtung. Christus opferte sich dem Vater auf ‚in odorem suavitatis'. Dieses Opfer und die ihm dadurch zuteil gewordene Verherrlichung gefiel ihm so sehr, daß er deswegen den Menschen Schuld und Strafe erließ. Christi Blut ist also ein ‚pretium datum', eine Leistung, welche von Christus als dem neuen Haupte des Menschengeschlechtes und als dessen Stellvertreter Gott bezahlt wurde als Äquivalent für die Schuld der Sünde. Jesus ist für uns geworden zur Sünde, d. h. ein Opfer für unsere Sünden, indem er die Strafe, welche wir unserer Sünden wegen hätten ertragen müssen, auf sich nahm. Als unmittelbare Wirkung des Kreuzopfers bezeichnet die Kirche den Eintritt der Versöhnung zwischen Gott und dem Menschengeschlechte. Christus ist ‚propitiator in sanguine suo'. Das Amt des Versöhners besteht aber darin, daß er jenen, der beleidigt wurde, wieder geneigt macht und so Frieden stiftet. Als Nachkommen des ersten Adam waren wir von Natur aus Kinder des Zornes; durch Christus und wegen Christus aber ist uns Gott wieder gnädig geworden. Diese gnädige Gesinnung äußert Gott dadurch, daß er uns von der Herrschaft Satans befreit, die Sünden erläßt und den Himmel wieder eröffnet. Christus hat uns aber nicht bloß mit Gott versöhnt, sondern uns auch alle Gnaden verdient, deren wir benötigen, um unserer übernatürlichen Bestimmung entsprechend leben und handeln zu können. Jede Gnade, die wir von Gottes Güte empfangen, ist vermittelt und verursacht durch Christi Opfer am Kreuze.

Was wir soeben als kirchliche Lehre bezeichneten, ist Zug für Zug entnommen aus den authentischen Glaubensdekreten der Kirche selbst, ist also nicht bloße, freie Schulmeinung. Wir können uns übrigens zum Beweise der Richtigkeit unserer Darstellung auch auf einen Zeugen von großem Ansehen berufen, nämlich auf den Catechismus Romanus, der auf Befehl Pius V. zur Instruktion

für die Pfarrer herausgegeben wurde. In diesem heißt es unter anderem: ‚(Christus) poenam peccatis nostris debitam persolvit. Tum vero, quia nullum gratius et acceptius Deo sacrificium offerri potuit, Patri nos reconciliavit eumque nobis placatum et propitium reddidit . . . Haec autem omnia maxima et divina bona parochus docebit ex Domini passione ad nos pervenisse: primum quidem, quia est integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio, quam admirabili quadam ratione Jesus Christus pro peccatis nostris Deo Patri persolvit. Neque vero pretium, quod pro nobis persolvit, debitis nostris par solum et aequale fuit, verum ea longe superavit. Deinde sacrificium Deo acceptissimum fuit, quod cum illi Filius in ara crucis obtulit, Patris iram atque indignationem prorsus mitigavit‘[1]).

Man beachte wohl die starke Betonung des propitiatorischen Charakters des Kreuzopfers durch den Katechismus: Christus hat bewirkt, daß der Vater ausgesöhnt und uns gnädig gesinnt wurde, er hat den Zorn und Unwillen Gottes beschwichtigt. In welchem Sinne diese Ausdrücke verstanden werden müssen, um jede anthropopatische Vorstellung fernzuhalten, wird am Schlusse der Abhandlung gezeigt werden; aber jedenfalls muß nach der Auffassung des Katechismus, der übrigens hierin ganz und gar der Lehre des Konzils von Trient folgt, Gottes erbarmende und gnädige Gesinnung gegen das Menschengeschlecht auf das Kreuzopfer zurückgeführt werden.

In einem Punkte ist allerdings der römische Katechismus über das Konzil hinausgegangen, indem er die Genugtuung Christi als eine in jeder Hinsicht vollkommene, als eine der Sündenschuld nicht bloß gleichwertige, sondern überfließende bezeichnet. Über den inneren Wert der Genugtuung Christi hatte das Konzil nichts entschieden. Es gab bekanntlich mehrere ältere Theologen, wie Skotus, Durandus, Biel, Johannes von Medina, die lehrten, den Werken Christi komme nicht ein unendlicher und zur Tilgung der Sünden wahrhaft hinreichender Wert zu, sondern sie empfingen diesen Wert nur durch die Annahme Gottes. Diese Theologen wollte das Konzil nicht verurteilen; daher begnügte es sich mit der allgemeinen Ausdrucksweise: ‚Deo Patri pro nobis satisfecit.‘ Gleichwohl ist

[1]) P. I. de IV. symb. art. n. 14 s.

seit dem Tridentinum diese Auffassung von Genugtuungswert des Kreuzopfers aus der katholischen Theologie vollständig verschwunden und die gegenteilige Meinung zur **sententia communis** geworden. Suarez sagt von jener Sentenz: ‚**Nec satis probabilis, nec pia, nec fidei satis consentanea esse videtur**'[1]).

Auch die Theologen stimmen ausnahmslos mit der von uns gegebenen Begriffsbestimmung der Genugtuung überein. Zeugen hiefür anzuführen erachte ich für durchaus überflüssig. Ein Blick in die Werke der Theologen genügt, um sich davon zu überzeugen.

Gehen wir nun nach dieser Auseinandersetzung daran, die Ausführungen Schells mit der soeben angeführten kirchlich-dogmatischen Erlösungslehre zu vergleichen. Beginnen wir mit dem propitiatorischen Momente des Opfertodes Christi. Schell stellt, wie wir gesehen haben, jegliche Bedeutung desselben für den Heilswillen Gottes in Abrede und erkennt ihm nur eine ursächliche Bedeutung innerhalb des Erlösungswerkes selbst zu. Allerdings, wenn er damit nur das eine sagen wollte, daß die Genugtuung nicht im eigentlichen Sinne eine Ursache für den göttlichen Heilswillen sein könne, so wäre das eine selbstverständliche Wahrheit; das Gegenteil hat noch nie ein Theologe behauptet. Wenn deshalb im Verlauf der Abhandlung öfters die Rede ist von einer Bestimmung und Beeinflussung des göttlichen Willens, so denken wir dabei nie an eine ursächliche Einwirkung, sondern nur an einen objektiven Grund oder eine Bedingung, unter welcher Gott etwas will. Wie das zu verstehen ist, wird am Schlusse der Abhandlung erklärt werden, wo **ex professo** die Anklage auf anthropopathische Vorstellung ihre Erledigung findet.

Schell macht jedoch keinen Unterschied zwischen Grund (**ratio**) und Ursache (**causa**) des göttlichen Willens und verwirft beides als unmöglich und im Widerspruch mit der Erstursächlichkeit Gottes. Dieser Anschauung zufolge ist der Grund, warum Gott den Menschen trotz der Sünde Adams nicht mehr abgeneigt ist, sondern ihnen in liebender Erbarmung wieder die Erreichung des übernatürlichen Zieles durch Spendung von Gnaden möglich macht, nicht zu suchen außer Gott, nicht in Christi Genugtuung. ‚Die Liebe und Erbarmung Gottes ist also durch den Opfertod Christi nicht bewirkt

[1]) Disp. IV. sect. III. n. 11.

worden, sondern hat sich selber am großartigsten dadurch betätigt, daß Gott seinen Sohn zum Vollzug der stellvertretenden Genugtuung bestimmte und in die Welt sandte'[1]). Aber wenn dies, warum sollte denn Christus nach dem Auftrag des himmlischen Vaters an unserer Stelle Genugtuung leisten? Der Begriff Genugtuung schließt ja doch notwendig in sich den Gedanken ein, daß Christus durch sein Leiden die Gott durch die Sünde geraubte Ehre wieder ersetzte, die Forderung, welche die göttliche Gerechtigkeit infolge der Sünde an die Menschen stellen konnte, erfüllte, die Strafwürdigkeit der Menschen und damit auch das Mißfallen Gottes wegen der Sünde hinwegnahm und endlich Gott mit den Menschen aussöhnte. Ist aber die gnädige Gesinnung Gottes gegen die Menschen nicht herbeigeführt durch Christi Opfertod, war Gott vielmehr aus sich, aus freiem Willen, ohne Rücksicht auf das Opfer seines Sohnes bereit, den Menschen Vergebung zu gewähren, dann verliert letzteres seinen genugtuenden Charakter. Denn eine Genugtuung im eigentlichen Sinne ist eben nur dann gegeben, wenn der Beleidiger oder, im Falle dies unmöglich ist, ein Stellvertreter desselben dem Beleidigten einen Ersatz leistet, welcher der Größe des zugefügten Unrechtes gleichkommt. Nach Schell ist aber eine solche Leistung Gott gegenüber schlechthin unmöglich; Christi Opfertod darf nicht aufgefaßt werden ‚im Sinne einer Bedingung, welche Gott gegenüber erfüllt werden muß', noch auch im Sinne ‚einer Gott gegenüber vollzogenen Tat, welche ihn kraft eigentlichen Rechtsanspruches verpflichtete, nunmehr die Sündenvergebung und Geistesgnade zu gewähren'.

Die Genugtuung Christi ist nur dann keine Gott gegenüber vollzogene Tat, wenn der Wille Gottes, die Menschheit zu begnadigen, von Christi Opfertod ganz unabhängig und unbeeinflußt ist, oder, wie Schell zu sagen pflegt, eine Tat seiner reinen, voraussetzungslosen, unbedingten Vatergüte ist. In diesem Falle forderte Gott das Blut seines Sohnes nicht seinetwegen, nicht als ‚pretium datum' vonseiten der Menschheit für seine gnädige Gesinnung, nicht als ein Äquivalent für die ihm durch die Sünde zugefügte Verunehrung. Allein in dieser Annahme darf man Christus nicht mehr nennen ‚propitiator in sanguine suo', weil sein Blut nichts beigetragen hat, Gottes gnädige Gesinnung zu vermitteln und seinen Zorn zu beschwichtigen. Hatte Gott, wie Schell behauptet, den absoluten, unbedingten und voraus-

[1]) S. 374.

setzungslosen Willen, sich der Menschheit zu erbarmen, dann ist die Vergebung der Sünden nicht auf Christus zurückzuführen. Von diesem Gesichtspunkte findet man es sehr begreiflich, warum Schell in der ‚Katholischen Dogmatik' die bis jetzt unerhörte Behauptung aufgestellt hat, der Lösepreis des Kreuzopfers sei nicht dem beleidigten Gott, sondern vielmehr dem sündigen Menschen selbst bezahlt worden. Diesen Gedanken spricht er zwar in ‚Jahwe und Christus' nicht mehr aus, aber er liegt in der Konsequenz seiner Theorie vom Erlösungszweck.

Dem gegenüber sagt aber das Konzil von Trient mit ausdrücklichen Worten, Christus habe Gott dem Vater für unsere Sünden genuggetan; damit ist deutlich gesagt, daß der Lösepreis des Kreuzopfers nicht dem sündhaften Menschen, sondern Gott bezahlt wurde; wurde er aber Gott bezahlt, dann hat ihn Gott auch als Ersatz für die Verunehrung der Sünde und als Bedingung der Gnadengewährung gefordert. Ebenso sagt das Konzil, daß Gott dem Menschen gnädig sei wegen Christus, womit die gnädige Gesinnung Gottes gegen das gefallene Menschengeschlecht auf den Einfluß der Heilstat Christi zurückgeführt wird. Ferner behauptet das Konzil, daß Christus den Zorn Gottes, der auf dem sündigen Menschengeschlechte lastete, durch sein Leiden hinweggenommen hat; damit dürfte aber wohl Schells Ausspruch unvereinbar sein, daß Gottes Liebe und Erbarmung durch den Opfertod Christi nicht bewirkt wurde. Endlich ist es nicht bloß klare Lehre der hl. Schrift, sondern auch ausdrückliches Dogma, daß Christus als Erlöser die Sünden der Welt getilgt hat. Nun findet aber gewiß keine Sündenvergebung statt ohne den Willen Gottes. Wenn man nun mit Schell die Erlösung nicht als Bedingung anerkennen will, welche Gott gegenüber erfüllt werden mußte, sondern behauptet, der Wille Gottes, die Sünden zu vergeben, sei durch Christi Erlösungstat weder veranlaßt noch irgendwie bedingt und gefördert worden, dann ist nicht mehr einzusehen, welcher ursächliche Zusammenhang zwischen dem Kreuzestode und der Sündenvergebung überhaupt noch bestehen soll. Denn Christi Leiden tilgt die Sünden nicht physisch, sondern nur moralisch. Nach Schell ist aber Gott einer moralischen Ursache ‚weder zugänglich noch bedürftig'; für ihn sind Christi Leiden und Tod kein Grund, weshalb er Nachlassung der Sünden gewähren will. Daraus folgt dann logisch weiter, daß die Erlösung mit der Sündenvergebung gar nichts zu tun hat.

Der propitiatorische Charakter des Kreuzopfers läßt sich überhaupt nicht verstehen, wenn man dasselbe bloß als ein Werk und

eine Veranstaltung der Liebe und Barmherzigkeit, nicht aber zugleich der Gerechtigkeit Gottes betrachtet wissen will. Durch die Sünde war das Menschengeschlecht vor Gott strafwürdig geworden. Obschon Gott die Strafe ohne Genugtuung hätte erlassen können, ohne deswegen gegen seine Gerechtigkeit zu handeln, so war er doch berechtigt, Strafe zu verhängen, solange ihm nicht ein hinreichender Ersatz für die Unbild der Sünde geleistet würde. Und von diesem Rechte machte Gott wirklich Gebrauch, indem er als Bedingung der Verzeihung vollkommene Genugtuung forderte. Christus übernahm nun als unser Bürge die Abtragung der von uns kontrahierten Schuld, indem er durch seinen Tod der göttlichen Gerechtigkeit soviel leistete, als diese verlangen konnte. Die Genugtuung ist demgemäß ihrem innersten Wesen nach die Befriedigung jener Forderung, welche die göttliche Gerechtigkeit wegen der durch die Sünde der unendlichen Majestät zugefügten Unbill stellen konnte und tatsächlich stellte; sie ist eine Ausgleichung der verletzten Rechtsordnung, die Abtragung einer unendlichen Schuld durch eine nicht bloß gleichwertige, sondern sogar überschwengliche Gegenleistung.

Wenn man also die Frage stellt: Warum mußte der Sohn Gottes leiden und sterben? so muß die nächste Antwort lauten: Um der göttlichen Gerechtigkeit, welche für die Unbild der Sünde einen vollen Ersatz verlangte, genugzutun. Die Gerechtigkeit Gottes forderte also den Tod seines Sohnes. Dem widerspricht aber Schell, indem er die Genugtuung stets nur als Veranstaltung und Forderung der göttlichen Güte betrachtet. Vernehmen wir seine diesbezüglichen Worte:

‚Auch die Strafvergeltung und die Forderung einer hinreichenden Genugtuung ist eine Bekundung der göttlichen Güte. Denn die Güte fordert, daß die sündige Gesinnung und Tat die entsprechende Wirkung an sich und in sich erfahre, durch die ihr eigenes Wesen dem Sünder offenbar wird. Die Güte des heiligen Gottes fordert, daß das Böse mit solchen Wirkungen und Folgen verknüpft werde, daß Vernunft und Wille trotz allen trügerischen Scheines von der gemeinen und verderblichen Natur des Bösen überzeugt werden. Darum hat die Güte Gottes eine stellvertretende Sühne für die Sünden der Welt gefordert und selber veranstaltet durch die Sendung und Salbung des Mittlers‘[1]. ‚Die messianische Erlösungsaufgabe

---

[1]) S. 380.

Jesu ist im vollen Sinne ein Werk, welches die göttliche Liebe dem Messias auferlegt hat'[1]). ,Gott hat aus Liebe diese Vermittlung des Heiles festgesetzt, den Gottmenschen dazu gesandt und gesalbt'[2]). ,Das Evangelium Jesu ist unzweifelhaft die eindringliche Offenbarung, daß Gott die vollkommene Vatergüte sei. Allein diese Vollkommenheit der unendlichen Liebe wäre keineswegs gegeben, wenn Gott ohne die Forderung ernster Sühne oder Genugtuung die Sünden vergeben wollte. Die Barmherzigkeit feiert ihren höchsten und wahren Triumph nicht in einer Heilsordnung, welche auf eigentliche Genugtuung verzichtet und die Nachlassung der Sünden möglichst leicht macht, sondern dadurch, daß sie das Böse im Willen selbst durch Überzeugung, Reue und Buße entkräftet. Die Forderung der Sühne ist in erster Linie geeignet, das verderbliche und verkehrte Wesen der Sünde zu enthüllen und dadurch den Zusammenhang mit dem Willen zu lockern. Denn das Böse ist nur unter dem Scheine des Guten wirksam: die Zerstörung des trügerischen Scheines ist seine Widerlegung. Dazu dient die Sühne: denn sie muß in Werken erfolgen, welche der zu sühnenden Schuld entgegengesetzt sind. Die Strafvergeltung hat ihren tiefsten Grund in der Preisgabe des Sünders an die Folgen und Wirkungen seiner eigenen in der Sünde betätigten Grundsätze und Gesinnung. Auch die Strafe offenbart das Wesen der Sünde und ist darum eine Forderung jener Güte und Barmherzigkeit, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe. Es ist also ein Irrtum, wenn man die Güte und Gerechtigkeit als solche Eigenschaften betrachtet, welche einander entgegenwirken und es notwendig machen, daß Gott durch Ausgleich oder durch Wahl von Fall zu Fall dem Widerstreit entgehe'[3]).

Die Güte und Gerechtigkeit (gemeint ist hier zunächst die strafende Gerechtigkeit), sagt Schell, dürfen nicht aufgefaßt werden als Eigenschaften, welche einander entgegenwirken. Aber welcher katholische Theologe hat je behauptet, daß beide Eigenschaften gleichsam im Widerstreit zu einander stehen, und nur von Fall zu Fall durch eine Art von Kompromiß in ihren entgegengesetzten Forderungen befriedigt werden können? Die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind zwei sogenannte relative Attribute Gottes, durch welche sein Verhalten zu den vernünftigen Geschöpfen geregelt wird. Wie aber Gott absolut frei ist, die Welt zu schaffen, so ist er auch frei zu bestimmen, in welchem Grade er eine jede

[1]) S. 386. [2]) Ebd. [3]) S. 387.

dieser Eigenschaften offenbaren will. Wenn Gott die Sünden nachläßt, übt er Barmherzigkeit; aber seine Barmherzigkeit legt ihm keine moralische Nötigung auf, die Sünden zu vergeben. Auf gleiche Weise übt Gott Gerechtigkeit, wenn er die Sünder straft; aber seine Gerechtigkeit zwingt ihn nicht, den Sünder zu strafen. Gleichwie also Gott, wenn er sich erbarmt, nicht gegen seine Gerechtigkeit handelt, so handelt er auch nicht gegen seine Barmherzigkeit, wenn er straft: es steht vielmehr in seiner freien Wahl, welche von beiden Eigenschaften er in jedem einzelnen Falle nach außen hin offenbaren und bis zu welchem Grade er sie betätigen will[1]).

Aber gleichwie die Wirkung eine verschiedene ist, je nachdem Gott nach seiner Barmherzigkeit oder nach seiner Gerechtigkeit verfährt, so ist auch die Barmherzigkeit von der Gerechtigkeit selbst wenigstens begrifflich (ratione) verschieden, wenn auch beide Eigenschaften mit seiner Wesenheit identisch sind. Wollte jemand diese begriffliche Unterscheidung in Abrede stellen, dann müßte er sich auch zu der absurden Behauptung versteigen, Gott strafe die Sünden aus Barmherzigkeit und vergebe sie aus Gerechtigkeit.

Doch kehren wir nun zu unserer früheren Frage zurück: Warum wollte Gott, daß sein eingeborner Sohn leide und sterbe? War der Tod Christi nur eine Forderung der göttlichen Güte, oder auch eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit? Schell tritt, wie früher in der Dogmatik, so auch jetzt in ‚Jahwe und Christus' für das erste Glied der Alternative ein, und er muß es, wenn er sich konsequent bleiben will. Nach ihm hat Gott das Todesopfer seines Sohnes nur gewollt zu dem Zwecke, um ‚das verderbliche und verkehrte Wesen der Sünde zu enthüllen und dadurch den Zusammenhang mit dem Willen zu entkräften'. Christi Tod ist ‚eine Forderung jener Güte und Barmherzigkeit, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe'. Was Christus nach dieser Auffassung durch seinen Tod zu leisten und zu bewirken hatte, ist klar. Er brauchte nicht der göttlichen Gerechtigkeit Sühne und Ersatz zu leisten für die Unbild der Sünde, da ja Gott dieselbe gar nicht forderte als Bedingung, unter welcher er allein dem sündigen Menschengeschlechte Sündenvergebung gewähren wollte, sondern sein Tod mußte dazu dienen, die Menschen heilsam zu erschüttern und

---

[1]) Vgl. die trefflichen Ausführungen Kleutgens in ‚Theologie der Vorzeit', Bd. 3, n. 297 ff.; 386 ff.

ihnen die Größe und Schwere der Sünde recht eindringlich vor die Augen zu stellen. Dadurch allein konnte der im Weltsinn befangene Geist wirksam von der Sünde losgerissen und zu Gott zurückgeführt werden. Der Kreuzestod Christi war demnach nichts weiter als eine erschütternde Predigt von der Größe und Schwere der Sünde einerseits, und der unendlichen Vatergüte Gottes andererseits, der die Menschen trotz ihrer Gottentfremdung so sehr liebte, daß er seinen eingebornen Sohn für sie hingab.

Aber in dieser Auffassung ist das Kreuzopfer kein Sühnetod, keine Leistung einer Genugtuung mehr. Denn die Forderung einer Genugtuung und Sühne ist im wahren und eigentlichen Sinne ein Akt der Gerechtigkeit, weil sie zum Objekt die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung hat. Es ist ein Widerspruch, zu sagen, die Barmherzigkeit als solche fordere eine Sühne, eine Genugtuung. Die Strafgerechtigkeit Gottes ist nie und nimmer Barmherzigkeit: beide Attribute Gottes sind begrifflich von einander verschieden und dürfen nicht als ihrem Wesen nach identisch aufgefaßt werden. Die Verdammten der Hölle erfahren an sich in Ewigkeit die Strafgerechtigkeit Gottes; niemand wird aber behaupten, diese Strafe sei für sie ein Erweis der göttlichen Barmherzigkeit. Ist Schells Straftheorie richtig, ist die Strafe wirklich nur ‚eine Forderung jener Güte und Barmherzigkeit, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe', dann gibt es keine vindikative, sondern nur mehr eine medizinale Strafe, was sich mit dem Dogma von der Ewigkeit der Hölle nicht vereinbaren läßt. Es zeigen sich auch hier wieder die verhängnisvollen Folgen jener Theorie, welche Schell in seinen früheren Werken über die Strafgerechtigkeit Gottes aufgestellt hat. Dieser zufolge sind alle Strafen, welche Gott verhängt, nach seiner primären Absicht medizinal und bezwecken die Besserung der davon Betroffenen; eine rein vindikative Strafe tritt nur dort ein, wo der Besserungszweck durch die Verstocktheit des in der Sünde befangenen endlichen Geistes vereitelt wird.

Wenn demnach Schell einerseits die Erlösung durch Christus immer nur als eine Veranstaltung der göttlichen Liebe und Vatergüte darstellt, andrerseits aber doch von einer Sühne, von einer Genugtuung, von einer Strafgerechtigkeit Gottes redet, so widerspricht er sich selbst. Denn verlangte Gott von seinem eingebornen Sohne eine Genugtuung und Sühne als Bedingung für die Sündenvergebung, dann war dies eine Forderung seiner Gerechtigkeit, nicht

aber seiner Barmherzigkeit; forderte er sie aber nicht als Bedingung der Sündenvergebung, war seine Bereitwilligkeit zur Gnadenspendung nicht veranlaßt durch Christi Hinopferung, dann war letztere auch keine Sühne, weil Gott dadurch nicht erst versöhnt wurde.

Man darf also, ohne den propitiatorischen Charakter des Kreuzopfers in Abrede zu stellen, nicht leugnen, daß das Werk der Erlösung sowohl ein Werk der göttlichen Barmherzigkeit als auch der göttlichen Gerechtigkeit sei. Dadurch aber, daß auch der Gerechtigkeit Gottes genuggetan wurde, erlitt die Offenbarung seiner Barmherzigkeit keine Einbuße, sondern diese zeigte sich vielmehr in ihrem herrlichsten Lichte, wie Lessius sehr schön ausführt: ‚Videri poterat major misericordia, si gratis peccatum condonasset et omnes transtulisset in caelum. Sed revera major non fuisset, quia infinite amplius est dare Filium, quam quodvis bonum creatum, et longe praestantior est haec salvandi ratio, qua satisfit justitiae, quam illa gratuita, qua absque satisfactione salvaremur. Si rex deposito diademate suscipiat statum servi, ut ipsum a morte liberet, longe majorem illi caritatem et misericordiam exhibet, quam si sola auctoritate, nihil pendens justitiae morti eximat. Justitia divina instar severi judicis hominem tenebat captivum vinculis peccatorum constrictum, ut eum morte aeterna plecteret; accessit misericordia et oblato divini sanguinis pretio justitiae abunde satisfecit et hominem redemit‘[1]).

Es erübrigt noch die Lösung eines Einwandes, den Schell gegen mich erhebt. S. 378 bemerkt er nämlich: ‚Stufler S. J. schreibt mit Recht: „Es ist anzuerkennen, daß die Liebe, welche Gott bewog, seinen eingebornen Sohn für uns hinzugeben, nicht eine Folge des Opfertodes Christi, sondern vielmehr dessen Ursache ist". „Wahr ist, daß Gott nicht erst durch irgend etwas außer ihm bewogen werden mußte, der Welt einen Erlöser zu geben. Die Sendung seines Sohnes ist eine Tat seiner reinen, freien Liebe". Leider hebt Stufler diese Grundsätze, mit denen der Glaube an den persönlichen Gott und Schöpfer steht und fällt, durch seine eigenen Ausführungen wieder auf. Ja, er behauptet sogar selber, durch die Geltendmachung dieser grundsätzlichen Wahrheiten (d. h. des Monotheismus) würden ‚die Grundpfeiler des katholischen Erlösungsdogmas umgestürzt‘.

---

[1]) De perf. div. l. 12. c. 4 n. 16.

Worin besteht nun der Widerspruch, dessen ich mich schuldig gemacht haben soll? Ich hatte betont, daß, obwohl Gott aus freier Liebe der Welt den Erlöser schenkte, gleichwohl die Versöhnung zwischen ihm und den Menschen erst dadurch eintrat, daß Gott den Menschen mit Rücksicht auf die Verdienste Christi die zur Erreichung ihrer übernatürlichen Bestimmung notwendigen Gnaden gewährte. Durch den Beschluß Gottes, seinen Sohn in die Welt zu senden, sei wohl die Erlösung und Versöhnung angebahnt, aber noch nicht vollbracht gewesen, weil durch diesen Beschluß allein die geforderte Genugtuung noch nicht geleistet, die Gnade noch nicht verdient und der Himmel noch nicht erschlossen war. Wie diese Ausführungen mit meinen oben angeführten Worten in Widerspruch stehen sollen, ist schlechterdings nicht einzusehen. Denn wenn auch Gott aus reiner Güte der Welt einen Erlöser gibt, mit dem Auftrage, durch seinen Tod die Sünden zu tilgen und die Gnaden zu verdienen, so ist dies noch nicht gleichbedeutend mit dem Willen, aus reiner Güte, ohne alle Gegenleistung, ohne jede Forderung einer Genugtuung die Sünden nachzulassen.

Im Gegenteil, eben dadurch, daß Gott den Erlöser zum Vollzug der Genugtuung in die Welt sandte, zeigte er, daß er die Sündenvergebung nur auf Grund eines von Christus an Stelle und gleichsam im Namen der Menschheit geleisteten Ersatzes hin gewähren wollte. Oder kann nicht auch ein Vater, der durch seinen Sohn beleidigt wurde und sich mit ihm wieder aussöhnen will, von seiner Seite aus reiner Güte die ersten Schritte zur Aussöhnung einleiten und gleichwohl die Aussöhnung an die Erfüllung einer Bedingung von seiten seines Sohnes knüpfen? Ist die Anbahnung zur Versöhnung schon gleichbedeutend mit der wirklichen Aussöhnung? Aus den Werken der älteren Theologen, welche den Socinianismus bekämpften, hätte Schell ersehen können, daß sie genau dieselbe Lösung des Einwandes geben, wie ich. So erwähnt Billuart unter den Einwänden der Socinianer folgenden: Gott war schon mit der Welt versöhnt, bevor Christus in die Welt kam; denn er liebte uns und sandte aus dieser Liebe seinen Sohn; folglich wurde er nicht durch Christus versöhnt. Darauf antwortet er: ‚Aliud est affectu benevolo diligere naturam, aliud placari offensis et illas remittere. Sic pater bonus et justus diligit filium delinquentem, quem tamen juste corripit, nec prius illi placatur et condonat delictum. Deus ergo ex misericordia diligebat naturam, quam salvare volebat, sed mediante satisfactione pro

peccatis, per quam fuit placatus et propitius'[1]). In ähnlicher Weise äußert sich vor ihm Gregor von Valentia über denselben Einwand. ,Respondeo, Deum quidem per se suaque sponte, tanquam primordiali quadam voluntate et consilio suo primo, voluisse reconciliari hominibus eo ipso, quod mera misericordia erga homines commotus voluit illis providere et mittere reconciliationis et salutis remedium; ea tamen voluntate praecise et formaliter considerata nondum voluit immediate et proxime hominibus, quantum in ipso est, reconciliari ipsisque salutem conferre, sed hanc proximam voluntatem habuit demum intuens in merita et passionem Christi'[2]). Schell wird doch nicht behaupten wollen, daß diese beiden großen Theologen sich eines offenen Widerspruches schuldig gemacht und Grundsätze ausgesprochen haben, mit denen der Glaube an einen persönlichen Gott fällt!

Mein Gegner läßt mich sogar sagen, ,durch Geltendmachung dieser grundsätzlichen Wahrheiten (d. h. des Monotheismus) würden die Grundpfeiler des katholischen Erlösungsdogmas umgestürzt'. Die Wahrheit ist aber, daß ich hervorhob, Schell stürze die Grundpfeiler des Erlösungsdogmas um, wenn er sage, daß Christus durch sein Leiden kein Verdienst Gott gegenüber erworben und Gott in keiner Weise zur Vergebung der Sünden und Gewährung der Gnaden bewogen habe. Diese Worte halte ich auch jetzt noch in ihrem vollen Umfang aufrecht und werde sie im Folgenden beweisen. Aber habe ich damit, daß ich die Leugnung jeglichen durch Christi Tod erworbenen Verdienstanspruches Gott gegenüber als Umsturz des Erlösungsdogmas bezeichnete, gesagt, auch durch die Geltendmachung des Grundsatzes, daß Gott aus freier Liebe uns einen Erlöser gab, würde das Erlösungsdogma aufgehoben? Ich wüßte nicht, wie man eine solche Folgerung ziehen könnte. Denn man kann doch ohne Widerspruch sagen, Gott habe aus freier Liebe der Welt einen Erlöser gegeben, dieser Erlöser aber habe durch seine Hingabe in den Tod zwar nicht seine Sendung in die Welt, wohl aber die Vergebung unserer Sünden und die uns notwendigen Gnaden verdient. Ein reicher Mann kann aus freier Liebe und Barmherzigkeit einen

[1]) Curs. theol. t. III. de Inc. diss. 19. art. 4.

[2]) Comm. theol. t. IV. disp. I q. 22. punct. 1.

arbeitslosen Armen in seinen Dienst nehmen; nichtsdestoweniger erwirbt sich der Arme durch den geleisteten Dienst einen Anspruch auf Lohn. So war auch die Liebe, mit welcher Gott uns einen Mittler gab, der für uns genugtun sollte, frei; nichtsdestoweniger leistete dieser Mittler eine Sühne, auf Grund welcher Gott aus Gerechtigkeit die Menschen begnadigen mußte. Doch von dem meritorischen Charakter der Erlösungstat Christi wollen wir im Nachfolgenden noch weiter handeln.



Zur Berufung der Konzilien.

Von **C. A. Kneller** S. J.

(Zweiter Artikel.)

Über die Berufung der Konzilien urteilten die ältern Theologen vielfach wesentlich anders, als man seit Hefele sich vorzustellen pflegte: ein Überblick über die Geschichte der Frage, wie er oben S. 1 ff. gegeben wurde, genügt wohl, um das darzutun. Was den Wert der älteren Ausführungen angeht, so ist er sicherlich nicht gering anzuschlagen; unserer Ansicht wäre in den neueren Meinungsverschiedenheiten über die Konzilsberufung viel Zeit und Streit erspart worden, wenn man den Darlegungen der ältern Theologen mehr Aufmerksamkeit hätte schenken wollen. Auch jetzt noch möchte es von Nutzen sein, unter Berücksichtigung der ältern katholischen Wissenschaft die Hauptpunkte der erwähnten Kontroverse einer Musterung zu unterziehen.

I.

1) Für die ältern Kontroversisten handelt es sich in der Berufungsfrage hauptsächlich um den Nachweis, daß das Recht der Konzilsberufung, abgesehen von außerordentlichen Fällen, ausschließlich dem Papst zustehe. Heute dürfen wir uns über diesen Punkt kurz fassen. Dies Recht ist in neuerer Zeit nicht in Frage gestellt worden und Bellarmins Argumente genügen auch heute noch, um es nachzuweisen. Zu bemerken ist nur, daß dies Recht aus der Natur des Primates, aus den von Christus dem hl. Petrus verliehenen Gewalten, sich herleitet, und folglich unabhängig von den wechselnden positiven Rechtsordnungen immer bestand und immer bestehen wird.

2) Ächte Texte, in welchen das Berufungsrecht des Papstes in aller Form ausgesprochen wäre, darf man aus bekannten Gründen in der

ältern Zeit nicht suchen. Man findet, abgesehen von Ps.-Isidor, im christlichen Altertum fast nur Sätze, in welchen das päpstliche Berufungsrecht der Sache nach enthalten ist, und aus denen es durch Schlußfolgerung sich herleiten läßt in der Weise, wie dies seit Bellarmin die Theologen taten.

3) Nicht jedes Recht, das tatsächlich mit dem päpstlichen Primat gegeben und in ihm beschlossen ist, muß zu jeder Zeit bekannt und anerkannt sein, es kann sogar der Fall eintreten, daß der Papst selbst um ein Recht nicht weiß, das er tatsächlich besitzt. Man kann also die Frage aufwerfen, wie es mit der Anerkennung des Berufungsrechtes in der alten Kirche gestanden habe. Unseres Erachtens sind Spuren vorhanden, daß man in Rom auch im christlichen Altertum um dieses Recht wußte. Wer im Papstbuch zu Anfang des 6. Jahrhunderts schreiben konnte, zu Silvesters Zeit habe cum eius praeceptum das Konzil von Nicäa stattgefunden (s. oben S. 13), hat dem Papst das Recht, dem Kaiser die Ausführung der Berufung zugewiesen. Die gleiche Anschauung tritt in den bekannten Äußerungen in den symmachianischen Streitigkeiten hervor[1]). Wenn man die oft erwähnte Äußerung des Lucentius zu Chalcedon, Dioskorus habe ohne päpstliche Vollmacht kein Konzil abhalten können, im 9. Jahrhundert dahin verstand, er habe keine Synode ‚versammeln' können[2]), so liegt diesem Mißverständnis die gleiche Anschauung zu Grunde, die auch in der Korrespondenz Leos d. Gr. mit hinlänglicher Klarheit zu Tage tritt. Ferner schrieben in vor- wie nachkonstantinischer Zeit die geistlichen Obern sich das Recht zu, kleinere Synoden zu versammeln, oder auch solche, auf denen etwa ganz Nordafrika oder wie auf dem Laterankonzil 649, der ganze Okzident vertreten war. Wenn sie aber das Recht zur Berufung solcher Synoden sich zuschrieben, so ist kein Grund einzusehen, weshalb sie an ihrem Recht zur Berufung eigentlich ökumenischer Synoden sollten gezweifelt haben. Die Tatsache, daß nirgends ein Papst ausdrücklich sich das Berufungsrecht zuschreibt, ist dann anders zu erklären, als aus dem Bewußtsein mangelnden Rechtes.

4) Daß die Berufung von Bischofsversammlungen an und für sich Sache der geistlichen Autorität sei, war dem christlichen Altertum kein fremder Gedanke. Die bekannte Äußerung Valentinians I.

---

[1]) Diese Zeitschrift 28 (1904) 536.
[2]) Ebd. S. 62.

(oben S. 14) zeigt es, die kirchlichen Obern beriefen tatsächlich auch in nachnizänischer Zeit kleinere und größere Synoden und es war bekannt, daß vor Konstantin alle Bischofsversammlungen von den Bischöfen berufen wurden.

5) Im ersten Jahrtausend besaßen die Päpste nicht die Machtmittel, um die Bischöfe der ganzen Kirche zusammenbringen zu können. Da die Bischöfe nicht alle zu Fuß oder auf eigenem Gefährt oder Reittier nach dem Konzilsort sich verfügen konnten, so waren sie auf Benutzung der kaiserlichen Post angewiesen. Letztere aber war nur für den Dienst des Staates bestimmt, Privatpersonen ward die Benutzung nur gestattet, wenn sie einen Erlaubnisschein besaßen, einen solchen aber auszustellen, war an und für sich nur Recht des Kaisers. Zu Anfang des vierten Jahrhunderts besaßen es auch die Statthalter, denen es von Konstantius und Julian eingeschränkt oder ganz genommen, später wohl wieder gestattet wurde[1]). Somit besaß freilich der Papst das Recht der Berufung, er konnte dies Recht indes nicht ausüben ohne Einwilligung des Kaisers. Papst Liberius bemühte sich in den Jahren 353 und 354 angelegentlichst, von Kaiser Konstantius ein Konzil zu erlangen. Da der Kaiser diesen Bitten nicht nachgab, mußte das Konzil unterbleiben[2]). Die Angelegenheit des hl. Chrysostomus wünscht Papst Innozenz durch eine allgemeine Kirchenversammlung zu schlichten. Er muß sich an die Kaiser wenden, um es zu erlangen. Kaiser Honorius gewährt eine Versammlung der italischen Bischöfe und stellt die staatlichen Beförderungsmittel zu Gebot, die Synode der italischen Bischöfe kommt also zu Stande. Kaiser Arkadius in Byzanz dagegen will von einer Berufung der Orientalen nach Thessalonich nichts wissen; ihr Zusammenkommen ist also unmöglich[3]). Nach der Räubersynode betreibt Papst Leo aus allen Kräften eine neue Verhandlung der Streitsache durch ein Konzil in Italien. Kaiser Theodosius läßt Leos Bitten unbeachet und so lang er lebt, ist wiederum eine allgemeine Synode

[1]) Vgl. Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 4 (Stuttgart 1901) s. v. Cursus publicus, bes. Sp. 1859.

[2]) Multi ex Italia episcopi convenerunt, qui mecum religiosissimum imperatorem Constantium fuerant deprecati, ut iuberet sicut ipsi placuerat dudum concilium ad Aquileiam congregari. Hilar. fragm. 6, 3. Migne 10, 688 cf. Luciferi Calaritani opusc. ed. Hartel 328. Jaffé[2] n. 209. 211. 212.

[3]) Tillemont, Mém., S. Chrysost. art. 118 (Venedig 1732, 11, 312).

unmöglich. Schon früh war es ein Wunsch der Päpste, die Orientalen zu einem Konzil in Rom versammeln zu können. Damasus an der Spitze der italischen Bischöfe äußert sich in diesem Sinne[1]), Leo d. Gr. erneuert diesen Wunsch[2]), auf dem Konzil von Chalcedon findet er sich wiederum im Mund der päpstlichen Gesandten[3]) und noch einmal spricht ihn Vigilius aus[4]). Es war das ein großer, des Papsttums würdiger Gedanke, die ganze Kirchengeschichte hätte vielleicht eine andere Wendung genommen, wenn es gelungen wäre, die Orientalen an den Besuch der ewigen Stadt zu gewöhnen. Wenn er nicht zur Ausführung kam, so liegt die Schuld an der Eifersucht der Kaiser, die ihre Hand zur Verwirklichung desselben nicht bieten mochten. — Die nach Ariminum 359 eingeladenen Bischöfe wiesen freilich meist die Dienste der kaiserlichen Post zurück, um vor Kaiser Konstantius sich ihre Unabhängigkeit zu wahren[5]). Aber das ist ein vereinzelt stehender Fall, der nichts weiter beweist, als daß man bei ganz außerordentlichen Anstrengungen, wie sie für gewöhnlich nicht zu erwarten waren, der Staatshilfe entbehren konnte.

Dazu war man noch in anderer Hinsicht vom Staate abhängig. Die Bischöfe lebten während der Synoden auf Kosten der Kaiser. So berichtet es Eusebius vom Konzil zu Nicäa[6]), Konstantin Pogonatus verspricht besonders den päpstlichen Legaten für das sechste Konzil alle Unterstützung tam in navi quamque in expensis et omni utilitate eorum[7]). Als auf der Synode von Ephesus der kaiserliche Stellvertreter Candidian nur den Anhängern des Gegenkonzils die Nahrungsmittel reichen ließ, gerieten von den Bischöfen der rechtgläubigen Partei manche in solche Not, daß sie ihre Habseligkeiten verkaufen mußten, um nur leben zu können[8]).

Die Päpste besaßen also nicht die äußere Macht zur Versammlung so vieler Bischöfe und außerdem stand ihnen die Eifersucht der orientalischen Patriarchen im Wege. Aller Verkehr Roms mit den gewöhnlichen Bischöfen des Orients ging der Gewohnheit und

[1]) Cf. Theodoret h. e. lib. 5 c. 9 Migne P. gr. 82, 1212 s.

[2]) Leo M. ep. 69 cap. 2 Migne P. lat. 54, 892 b.

[3]) Hard. 2, 447 c. Cf. 450 c.

[4]) Hard. 3, 12 d. Corp. SS. eccl. lat. 35, 234.

[5]) Sulp. Sev., Hist. sacr. 2, 42.

[6]) Vita Const. lib. 3 cap. 6, Migne P. gr. 20, 1060 b; ed. Heikel pag. 79.

[7]) Hard. 3, 1047 e. [8]) Hard. 1, 1596 a b

Sitte gemäß durch die Hände der Patriarchen, in den spätern Jahrhunderten ausschließlich durch die Hand des byzantinischen Hofpatriarchen. In späterer Zeit waren das meist nicht Männer vom Schnitt eines Athanasius, Theodor von Studion, Maximus. Sehr oft waren es geriebene weltliche Beamte, die der Kaiser eben in der Absicht mit der höchsten kirchlichen Würde des Ostens bekleidet hatte, damit sie durch ihre feine Diplomatie dem Bischof von Alt-Rom die Stange halten sollten. Zur Berufung allgemeiner Konzilien hätten diese Leute den Päpsten schwerlich die Hand geboten. Sie würden die römische Einladung mit Phrasen byzantinischer Höflichkeit erwidert haben und zu Hause geblieben sein. Ein Beispiel dafür bietet das Antwortschreiben der Synode von 382 an Damasus und die Bischöfe des Westens, auf deren Veranlassung Kaiser Gratian die Bischöfe des Orients nach Rom eingeladen hatte[1]).

Diese Verhältlisse und noch einiges andere, worauf Bellarmin in seinen bekannten Darlegungen hinweist, lassen es leicht verstehen, wenn man in älterer Zeit bezüglich der Synode lieber von einem päpstlichen Autorisations-, als von einem Berufungsrecht redet.

6) Doch nicht nur das Recht des Papstes ist bei den Kontroversen über die Konzilsberufung zu berücksichtigen, sondern ebenso auch das Recht der Kaiser; letzteres hat sogar in erster Linie den Kern der Verhandlungen und den Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten gebildet. Was dies Recht der Kaiser angeht, so sind die bezüglichen Tatsachen folgende.

a) Im ersten christlichen Jahrtausend sind sämtliche ökumenische Konzilien durch die Kaiser berufen worden. Die Tatsache ist unbestritten und unbestreitbar.

b) Die Kaiser sagen allgemeine Konzilien an, ohne mit Rom verhandelt zu haben oder doch ohne von Rom den Auftrag dazu erhalten zu haben. So bittet z. B. im Bilderstreit der Patriarch von Konstantinopel, Tarasius, die kaiserliche Regierung um ein allgemeines Konzil. Bevor noch eine Verhandlung mit Rom stattgefunden hat, wird in öffentlicher Volksversammlung von der Regierung das Konzil zugesagt.

c) In den kaiserlichen Schreiben, durch welche die Bischöfe zu den allgemeinen Konzilien eingeladen werden, ist von einem päpstlichen Auftrag zur Konzilsberufung oder einer päpstlichen Einwilligung nie die Rede.

[1]) Theodoret, h. e. lib. cap. 9 Migne P. gr. 82, 1212 s.

Nirgends findet sich in unseren Quellen ein Text, der ausdrücklich besagt, dem Kaiser stehe das Recht zur Berufung allgemeiner Synoden zu. Auf Grund der eben angeführten Tatsachen aber hält man sich zur Schlußfolgerung berechtigt, daß die Kaiser die Berufung allgemeiner Konzilien als ein ihnen zustehendes Recht behandelten, daß sie dies Recht sich zuschrieben und daß die Bischöfe, welche dem kaiserlichen Rufe folgten, dies Recht anerkannten.

II.

Auf die bisher erwähnten Punkte hat in neuerer Zeit die Kontroverse sich beschränkt. Die älteren Theologen gingen indes noch einen Schritt weiter. Es erhebt sich nämlich sofort die Frage: was heißt es: der Kaiser schrieb sich das Recht der Berufung zu? Welcher Art ist das Recht, das er sich zuschrieb?

Ein solches Recht kann ja doppelter Art sein. Es kann 1. aufgefaßt werden als eigentliches Befehlsrecht. Wann er will und es ihm gut scheint, könnte kraft dieses Rechtes der Kaiser sowohl dem Papst als den Bischöfen befehlen, zum Konzil zusammenzutreten, und einem solchen Befehl gegenüber wären Papst und Bischöfe im Gewissen zum Gehorsam verpflichtet. Gehorchten sie nicht, so hätte der Kaiser ein Recht, sich Gehorsam zu erzwingen. Allein die Sache läßt sich 2. auch anders auffassen, nämlich so, daß der Kaiser zwar das Zusammentreten der Bischöfe befiehlt, aber nicht deshalb, weil er sich ein Recht zuschreibt, nach Willkür solche Versammlungen anzubefehlen. Er tut es vielmehr in der Erwägung, daß ganz offenbar unter den Umständen, wie sie einmal liegen, ein Konzil das einzige Heilmittel für die verwirrten kirchlichen Zustände ist, daß die zuständigen kirchlichen Organe ein Konzil dringend wünschen und verlangen und nur deshalb ein solches nicht ansagen, weil sie die Machtmittel zur Bestreitung der Kosten 2c. nicht in der Hand haben. Unter diesen Umständen macht der Kaiser, der über jene Machtmittel verfügt, sich zum Interpreten des allgemeinen Wunsches und sendet die Befehle an die Bischöfe, sich zum Konzil zusammenzufinden.

Offenbar sind die beschriebenen beiden Arten des Berufungsrechtes sehr verschieden. Im ersten Fall handelt der Kaiser als Oberer der Bischöfe, als Herr der Kirche, im zweiten Fall vielmehr als ihr Diener, oder wenn man diesen Ausdruck nicht will, als Schützer der Kirche, der die weltliche Macht in deren Dienst stellt. Im ersten Fall hat der Kaiser die Gewalt, im Papst und den Bi-

schöfen den Willen zum Konzil hervorzurufen. Im zweiten wird dieser Wille vor dem Eingreifen des Kaisers bereits als vorhanden vorausgesetzt, der Kaiser führt ihn nur aus, sein Handeln ist wesentlich mitbestimmt durch die Präsumption, daß die kirchlichen Organe ein Konzil wünschen und wollen. Die erstere Art des Berufungsrechtes bezeichnet Stapleton (oben S. 17 f.) als potestas iuris und praeceptiva auctoritas, die andere als potestas facti und executionis auctoritas. Was Bellarmin sagt, ‚im Auftrag' (mandato) des Papstes hätten die Kaiser die Konzilien versammelt, läuft schließlich mit Stapletons auctoritas executionis auf dasselbe hinaus, vorausgesetzt, daß man unter diesem mandatum nicht ausschließlich einen schriftlich oder mündlich geäußerten Auftrag versteht, sondern den Begriff soweit faßt, daß auch ein präsumierter Auftrag einbegriffen ist.

Haben nun die Kaiser ein wirkliches Befehls- und Zwangsrecht bei der Konzilsberufung sich zugeschrieben?

1. Dem Dogmatiker kann es gleichgültig sein, ob die Kaiser das wirklich taten oder nicht. Der Sache nach und in Wirklichkeit kann ein solches Recht der weltlichen Gewalt nicht zukommen. Wenn sie es trotzdem sich zuschrieb, so war es eine Usurpation, aus der Folgerungen für die Rechtsverhältnisse sich nicht herleiten lassen. So schrieben sich ja tatsächlich einzelne Kaiser in kirchlichen Dingen vieles zu, was über ihre Rechte hinausging, ohne daß es zulässig wäre, daraus theologische Folgerungen zu ziehen. Wer würde alles für recht erklären wollen, was ein Konstantius, der episcopus episcoporum, wie ihn seine Schmeichler nannten[1]), in kirchlicher Beziehung sich erlaubte, was ein Theodosius II. bei der Berufung des Räuberkonzils verfügte, was ein Justinian, der ‚christliche Kalif' bei Gelegenheit des fünften Konzils sich herausnahm? Schon während der Wirren, die Theodosius II. nach dem ersten ephesinischen Konzil durch sein unkluges Eingreifen anrichtete, hatte Isidor von Pelusium Gelegenheit, in der angedeuteten Hinsicht bittere Betrachtungen anzustellen. ‚Früher', so schreibt er an Cyrill von Alexandrien[2]), ‚gab das Priestertum dem Königtum Zurechtweisungen, wenn dieses auf

---

[1]) Vgl. Lucifer Calaritanus, Moriendum esse pro Filio Dei cap. 13 (ed. Hartel pag. 311).

[2]) Epist. lib. 5 n. 268, Migne P. gr. 78, 1492 s. Synodicon adv. tragoediam Irenaei cap. 6. Migne P. gr. 84, 587.

Abwege geriet und zeigte ihm die richtigen Wege, jetzt aber ist es jenem untertan geworden, nicht zwar so, als ob es die ihm innewohnende Würde verloren hätte, sondern weil seine Träger nicht sind, wie unsere Vorgänger. Denn früher führten ein evangelisches und apostolisches Leben diejenigen, die mit dem Priestertum gekrönt waren, und da flößte denn auch das Priestertum der königlichen Würde Schrecken ein, jetzt aber umgekehrt das Königtum dem Priestertum, oder vielmehr nicht ihm, sondern denjenigen, welche zwar dem Anschein nach Priester sind, durch ihre Taten aber das Priestertum entehren'. Solche Klagen waren nicht unberechtigt. Konstantin war anfangs den Bischöfen mit größter Ehrfurcht gegenübergetreten. **Petitis a me in saeculo iudicium, cum ego ipse Christi iudicium expectem** hatte er den Donatisten geantwortet, als sie von ihm Richter in ihrer Streitsache verlangten[1]). Es war die Schuld der orientalischen Bischöfe selbst, wenn Konstantin und seine Nachfolger immer mehr in kirchliche Angelegenheiten eingriffen. Es war eben ein sehr einfaches und bequemes Verfahren, auftauchende Streitigkeiten durch denjenigen niederschlagen zu lassen, der die Macht in seiner Hand trug. Nur mußte man es sich dann auch gefallen lassen, wenn bei anderer Gelegenheit die Faust des Mächtigen sich gegen die Kirche kehrte. Theoretisch wurde bei all dieser Servilität dennoch der Unterschied der geistlichen und der weltlichen Macht festgehalten. Die Basilius, Athanasius, Chrysostomus hatten in dieser Beziehung sich zu klar ausgesprochen, als daß ihre Lehren jemals ganz hätten in Vergessenheit kommen können.

In Rom nahm man die Berufungsschreiben zu den Konzilien an, dankte den Kaisern für ihren guten Willen der Kirche gegenüber und ordnete Gesandte zu den Synoden ab. Auf Erörterungen über das kaiserliche Berufungsrecht ließ man sich nicht ein. Auch dieses Schweigen des Papstes kann man zu theologischen Folgerungen nicht verwerten, es bedeutet nicht eine Billigung von allem und jedem, was etwa in den Berufungsschreiben enthalten war. Auch dann, wenn etwa die Kaiser von ihrer Berechtigung in kirchlichen Dingen in zu vollen Ausdrücken sollten geredet haben, auch dann durften die Päpste über derartiges ruhig hinweggehen und die Rechtsfragen auf sich beruhen lassen (vgl. oben S. 31).

[1]) Optatus De schism. lib. 1 cap. 23 Migne P. l. 11, 930. Vgl. Rufin. h. e. lib. 1 cap. 2 Migne P. l. 21, 468.

2. Der Dogmatiker braucht sich also nicht viel Sorgen zu machen in Betreff der Rechte, welche die Kaiser rücksichtlich der Konzilsberufung sich zuschrieben. Die Frage, ob sie in dieser Beziehung sich ein wirkliches Befehls- und Zwangsrecht beilegten, geht den Historiker an. Untersuchen wir also die Frage zunächst mit Rücksicht auf die Päpste. Glaubten die Kaiser, sie könnten dem Papst befehlen, ein Konzil zu veranstalten oder Legaten zu einem solchen zu schicken, und faßten die Päpste dergleichen kaiserliche Willensäußerungen als eigentliche Befehle auf, denen sie um des Gewissens willen Gehorsam schuldeten?

a) Papst Nikolaus I. (858—867) gibt in seinem langen Schreiben an Kaiser Michael III. diesem zu bedenken, wie ehrfurchtsvoll die früheren Kaiser, soweit sie religiös waren, gegen die römische Kirche sich benommen hätten, wie sie unter anderm bei der Berufung der Konzilien und Fällung der (konziliaren) Urteile nicht Befehle gegeben, sondern nur Bitten und Ermahnungen angewandt hätten[1]). Nikolaus hat also in den Berufungsschreiben eigentliche Befehle nicht gefunden, und Ausdrücke, die etwa wie Befehle klangen, nicht als wirkliche Befehle betrachtet. Die Auffassung eines Nikolaus' hat sicher in unserer Frage ein bedeutendes Gewicht. Sehen wir zu, ob wir sie aus den uns gebliebenen geschichtlichen Quellen als zutreffend nachweisen können.

b) In der Tat ist zunächst in den Berufungsschreiben, welche die ‚frommen' Kaiser nach Rom richteten, von befehlenden Äußerungen nichts zu entdecken. Es kommen zunächst in Betracht die Schreiben des Kaisers Marcian und seiner Gemahlin, der hl. Pulcheria, in denen sie Leo den Großen zum Konzil von Chalcedon einladen:

‚An Leo, den verehrungswürdigsten Bischof der Kirche der glorreichsten Stadt Rom Marcianus. Was unsern Eifer und unser Gebet angeht, so hegt deine Heiligkeit keinen Zweifel, daß wir wollen, die christliche Religion möge unverfälscht und der apostolische Glaube fest verbleiben und von allem Volk in religiöser Gesinnung bewahrt werden. Denn die Ruhe und Kraft unserer Herrschaft hängt unzweifelhaft von der rechten Gottesverehrung und dem Erbarmen unseres

---

[1]) Attendat clementia vestra, quantus fuerit erga sedis apost. reverentiam antecessorum vestrorum piorum dumtaxat imperatorum .. amor et studium . . ., qualiter . . . pro colligendis conciliis ac proferendis sententiis non imperaverint, sed precati et hortati solum extiterint. Epist. 86. Migne P. l. 119, 959.

Erlösers ab. Deshalb haben wir die ehrwürdigen Männer, welche deine Heiligkeit an unsere Gottesfurcht absandte, gern und wie es sich geziemte, mit wohlwollendem Sinn aufgenommen. Es erübrigt nur, daß, wenn es deiner Heiligkeit gefällt, in diese Gegenden sich zu verfügen und die Synode zu vollziehen, sie dies zu tun aus Liebe zur Religion sich würdige. Denn unsere Wünsche wird deine Heiligkeit (dadurch) erfüllen und was nützlich ist für die heilige Religion bestimmen. Wenn aber die Reise in diese Gegenden dir beschwerlich ist, so möge deine Heiligkeit uns dies in einem eigenen Schreiben melden, damit nach dem ganzen Orient, Thracien und Illyrien unsere kaiserlichen Aufforderungen abgesandt werden, damit zu einem angegebenen Ort, wohin es uns gefällt, alle heiligsten Bischöfe sich einfinden, und festsetzen was nützlich ist für den Frieden der christlichen Religion und für den katholischen Glauben, wie deine Heiligkeit nach den kirchlichen Kanones es bestimmte'[1]).

Das Schreiben der hl. Pulcheria meldet den Empfang von Leos Schreiben (vom 16. Juli), bezeugt ihre und ihres Gemahls Rechtgläubigkeit und meldet, daß Anatolius, der Bischof der kaiserlichen Hauptstadt, Leos dogmatisches Schreiben an Flavian unterzeichnet habe. ,Und deshalb', heißt es weiter[2]), ,möge Deine Ehrwürden, in der Weise, wie es ihr gut scheint, sich würdigen, Nachricht zu geben, damit alle Bischöfe . . ., wie es unserm Herrn, dem verehrungswürdigsten Kaiser, meinem Gemahl, gefällt, zu einer Stadt aufs schnellste aus den Gegenden des Orients sich einfinden, und dort auf einer Synode über das katholische Bekenntnis und über jene Bischöfe, welche in vorhergehender Zeit sich abgesondert haben, nach deiner Anleitung bestimmen, wie es der Glaube und die christliche Religion fordern'. Es folgt die Nachricht, Flavians Leiche sei ehrenvoll in der Apostelkirche zu Byzanz bestattet worden, die verbannten Bischöfe seien zurückgerufen und würden durch den Spruch der Synode ihre Bistümer zurückerhalten.

Dies sind also die Schreiben, durch welche Leo d. Gr. zum Konzil von Chalcedon eingeladen wurde. Man wird nicht behaupten können, Marcian und Pulcheria hätten sich dem Papst gegenüber ein Befehlsrecht zugeschrieben. Auch Papst Leo war nicht der Ansicht, der Kaiser habe ihm in der Konzilsangelegenheit befohlen oder könne

[1]) Inter Leonis I epistolas epist. 76, Migne P. l. 54, 904.
[2]) Ibid. epist. 77 l. c. pag. 906.

ihm befehlen. Das zeigt seine Ausdrucksweise in den Schreiben an den Kaiser, die freilich mit größter Höflichkeit, aber auch mit dem vollen Bewußtsein der obersten priesterlichen Würde abgefaßt sind:

‚Ich hatte zwar von eurer glorreichsten Milde gefordert (Poposceram quidem)‘, schreibt er am 26. Juni 451 an Marcian[1]), ‚daß ihr die Synode . . . noch eine Weile auf gelegenere Zeit zu verschieben, den Befehl erlassen würdet; mit größerer Freiheit des Gemütes würden dann auch jene Bischöfe, welche die Furcht vor dem Feinde [Attila] zurückhält, zur Versammlung sich einfinden. Aber weil ihr in frommem Eifer den weltlichen Geschäften die göttlichen vorziehet, und der Vernunft und Frömmigkeit gemäß es für die Stärke euerer Herrschaft förderlich erachtet, wenn in den Herzen der Priester kein Zwiespalt, in der Predigt des Evangeliums keine Verschiedenheit sei, so will auch ich eueren Anordnungen nicht entgegen sein (ego etiam vestris dispositionibus non renitor) . . .‘

Unter dem gleichen Datum schreibt Leo an Anatolius, ‚er habe sich gewundert, daß man die Frist bis zum Beginne des Konzils so kurz bemessen habe. In so kurzer Zeit könnten aus den entfernt liegenden Provinzen die Bischöfe sich nicht einfinden. ‚Aber weil wir des mildesten Kaisers Willen mit solcher Liebe umfassen, daß wir dieser seiner Anordnung nicht Widerstand leisten wollten und besonders, da auch du mit großem Verlangen dieses von uns verlangst, so haben wir unsern Bruder und Mitbischof Paschasinus . . . zu Schiffe steigen lassen u. s. w.‘[2]).

In dieser Weise redet nicht der Untergebene zu seinem Vorgesetzten und von seinem Vorgesetzten, so spricht nur der Gleichgestellte zum Gleichgestellten, der sich bewußt ist, daß er rechtlich durchaus befugt wäre, der kaiserlichen Anordnung seine Zustimmung zu versagen, und sie dadurch rechtsungültig zu machen.

Kein befehlender Ausdruck findet sich weiterhin in dem Schreiben, durch welches das sechste allgemeine Konzil eingeleitet wurde. Am 12. Aug. 678 schrieb Kaiser Konstantin Pogonatus an Papst Donus, um ihn zu einer konziliaren Besprechung mit den beiden Patriarchen von Byzanz und von Antiochien einzuladen. Von den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem spricht er nicht, da beide Städte in

[1]) Epist. 90 n. 1. Migne P. l. 54, 932.

[2]) . . . Sed quia clementissimi principis eo affectu amplectimur voluntatem, ut huic dispositioni ipsius noluerimus obsistere . . . Epist. 91 l. c. pag. 935.



der Gewalt der Araber waren; ein ökumenisches Konzil hält eben aus diesem Grunde der Kaiser für unmöglich, doch wünscht er, Donus möge Gesandte schicken, die als Stellvertreter des Papstes handeln könnten und mit voller Autorität bekleidet wären. ‚Wir ermahnen (προτρέπομεν) euere väterliche Seligkeit durch die vorliegende Sakra' ist der Ausdruck, dessen der Kaiser sich hier bedient[1]). Zugleich verspricht er, die Gesandten würden in keinem Stück vergewaltigt werden[2]). Möge die Besprechung der Patriarchen auslaufen, wie immer, der Kaiser habe dann jedenfalls getan, was in seinen Kräften stehe und werde im strengen Gericht Gottes eine Entschuldigung haben. ‚Denn einladen und bitten können wir rücksichtlich der Aufrichtung und Einigung aller Christen, Zwang anwenden aber wollen wir nicht'[3]).

Das erwähnte kaiserliche Schreiben ist zugleich das Berufungsschreiben zum sechsten allgemeinen Konzil. Denn die ursprünglich geplante Patriarchenkonferenz benahm sich gleich nach ihrem Zusammentritt als ökumenische Synode und ein weiteres Berufungsschreiben nach Rom wurde nicht erlassen. Wenigstens nötigt die Art und Weise, wie Papst Agatho in seinem Schreiben ans sechste Konzil von der erwähnten Einladung an Papst Donus spricht, fast zu dieser Annahme[4]). Agatho lobt an dieser Einladung ganz besonders, daß der Kaiser Ermahnung, nicht Zwang angewandt habe[5]).

Sehr beachtenswert ist für unsern Zweck das Einladungsschreiben zur siebenten allgemeinen Synode, erlassen von Konstantin und Irene am 29. Aug. 785[6]). Der Erlaß beginnt mit dem Gedanken, Kaiser und Papst seien die beiden höchsten Spitzen der christlichen Gesellschaft.

‚Diejenigen, welche von unserm Herrn Jesus Christus, dem wahren Gott, entweder die Würde des Imperiums oder die Ehre des ersten Priestertums erhalten haben, müssen auf das, was ihm gefällt, sinnen und dafür sorgen, und sie die von ihm ihnen anvertrauten

---

[1]) Hard. 3, 1045 d.

[2]) Die fraglichen Worte des Kaisers hat Papst Hadrian I. in sein Schreiben an Konstantin und Irene hinübergenommen. Hard. 4, 93 b.

[3]) Προτρέπεσθαι γὰρ καὶ παρακαλεῖν δυνάμεθα ἐπὶ πάσῃ κατορθώσει τε καὶ ἑνώσει πάντων τῶν Χριστιανῶν, καταναγκάζειν δὲ οὐδαμῶς βουλόμεθα. Hard. 3, 1048 a.

[4]) Hard. 3, 1076 b. 1486 b.

[5]) . . . ὑπομιμνῄσκούσας καὶ μὴ καταθλιβούσας· ἀπολογουμένας καὶ μὴ καταφοβούσας· μὴ καταπονούσας ἀλλὰ προτρεπούσας. L. c. 1076b.

[6]) Hard. 4, 21 ff.

Völker nach seinem Willen regieren und leiten. Was also uns und euch, o heiligstes Haupt, obliegt, ist dieses: daß wir untadelhaft auf das denken, was sein ist, und in dem, was sein ist, seien. Von ihm haben ja wir das Imperium, ihr die Würde des ersten Priestertums erhalten'.

Es wird dann weiter ausgeführt, die früheren Kaiser hätten die ganze östliche Kirche in die Bilderstürmerei hineingetrieben, die jetzige Regierung aber suche die Ehre Gottes und wolle ‚halten, was von seinen Aposteln und allen seinen Lehrern überliefert ist'. Darum habe er Besprechungen über die Religion angestellt und beschlossen (decrevimus) es solle ein allgemeines Konzil stattfinden. Es folgt dann die Einladung an den Papst:

‚Und wir bitten euere väterliche Seligkeit, oder vielmehr, es bittet Gott selbst, der will, daß alle selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, sie möge persönlich ihre Gegenwart uns schenken und nicht zögern und hierher kommen zur Befestigung und Bekräftigung der alten Überlieferung in Betreff der verehrungswürdigen Bilder[1]. Denn es ist Pflicht für sie, dies zu tun; sie weiß aber, daß geschrieben steht: ‚Tröstet, tröstet mein Volk, ihr Priester, spricht der Herr', und: ‚die Lippen des Priesters bewahren die Wissenschaft und von seinem Munde wird ausgehen das Gesetz, weil er ein Bote des Herrn der Heerscharen ist'. Und: . . . ‚Weidet' mit der Lehre ‚die Herde des Herrn, die er mit seinem eigenen Blut erkauft hat'. Und als wahrer erster Priester und als derjenige, der an der Stelle und auf dem Thron des heiligen und hochzulobenden Apostels Petrus den Vorsitz führt, möge er, wie schon gesagt, hierher sich einfinden und mit allen Priestern, die hier sind, zusammenkommen, und es geschehe der Wille des Herrn: ‚Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich, wie wir aus dem Evangelium lernen, in ihrer Mitte'.

Es folgt die Zusicherung, der Papst werde mit aller Ehre empfangen und zurückgeleitet werden. ‚Wenn aber euere väterliche und heilige Seligkeit nicht hierher kommen kann — wir denken, der Fall wird nicht eintreten, denn wir wissen, daß sie voll Eifer ist für die Religion — so möge sie geachtete und gelehrte Männer aus-

[1]) Et rogamus vestram paternam beatitudinem, imo vero Dominus Deus rogat, . . . ut det seipsam et nullam tarditatem faciat et ascendat huc. L. c. pag. 22b.

wählen und mit einem Schreiben hierher schicken, daß sie an Stelle euerer heiligen und väterlichen Seligkeit hier seien'. Einen Termin für den Beginn des Konzils gibt das Schreiben nicht an. Es heißt nur, der Papst möge den Überbringer des Schreibens, einen sizilischen Bischof, sofort wieder zurücksenden, indem er durch ihn seine Ankunft melde, an welchen Tagen er von Rom aufbrechen werde. Der Bischof von Neapel müsse den Papst begleiten. Dem Strateg von Sizilien sei der Befehl erteilt, für dessen Bequemlichkeit auf der Reise zu sorgen.

Im Verlauf des Schriftstückes wird dasselbe einmal venerabilis iussio genannt[1]). Wo aber der Papst nach Konstantinopel eingeladen wird, kommt ein befehlender Ausdruck nicht vor. Es heißt zwar, es sei Pflicht des Papstes zum Konzil zu kommen, aber warum ist es Pflicht? Etwa deshalb, weil der Kaiser es ihm befohlen hat? Durchaus nicht, sondern deshalb, weil es Pflicht des Priesters ist, die ihm anvertrauten Seelen zu trösten, zu belehren, zu weiden. Mit andern Worten: die fragliche Pflicht des Papstes bestand schon vor dem kaiserlichen ‚Befehl' und besteht unabhängig von demselben. Der Kaiser tut durch seine Einladung nichts weiter, als daß er ein Hindernis wegräumt, welches den Papst bisher an Erfüllung seiner Pflicht hinderte, aber nicht aus dem Befehl des Kaisers entspringt, die ‚Pflicht' des Papstes. Dem entsprechend heißt es vorher, nicht sowohl der Kaiser, als Gott selbst stelle die Bitte, der Papst möge übers Meer reisen — ein hyperbolischer Ausdruck dafür, daß der Ursprung der fraglichen Pflicht des Papstes aus Gottes, nicht des Kaisers Willen herzuleiten ist.

c) Papst Nikolaus I. sagt also richtig, die ‚frommen' Kaiser hätten den Päpsten gegenüber nur Bitten, nicht Befehle bei der Konzilsberufung angewandt. Allein wir haben auch von einem weniger frommen Kaiser eine für Rom bestimmte Einladung zum Konzil, nämlich von Anastasius I., den Nikolaus ohne Umstände mit Nero und Diokletian zusammenstellt. Außerdem besitzen wir Andeutungen über die Schreiben, durch welche Theodosius II. 449 und Leo III. c. 727 die Päpste zur Teilnahme an allgemeinen Konzilien aufforderten. In diesen Aktenstücken wird zum Teil — freilich nur zum Teil — ein ander Ton angeschlagen, als von den frommen Kaisern. Es handelt sich also hier hauptsächlich darum, wie solche kaiserliche ‚Befehle' in Rom aufgefaßt wurden.

---

[1]) L. c. pag. 22–23.

Über den Erlaß, durch welchen Papst Leo der Gr. 449 zur zweiten Synode von Ephesus, der später sog. Räubersynode, berufen wurde, wissen wir folgendes. Zu Beginn dieses Konzils wird das kaiserliche Schreiben verlesen, welches den Patriarchen Dioskorus von Alexandrien nach Ephesus einladet. Nach der Verlesung bemerkt der päpstliche Legat Julian von Kos: ‚In ähnlicher Form (τῷ ὁμοίῳ τύπῳ) wurde von den frömmsten und christusliebenden Kaisern unser seligster Papas, der Vorsteher der römischen Kirche Leo gerufen'[1]). Die Wendung: ‚in ähnlicher Form' kann absichtlich gewählt sein. Denn kurz vorher, an Stellen, an denen Leo I. entweder nicht notwendig inbegriffen oder sogar ausgeschlossen ist, wird in den Akten des Räuberkonzils die Formel: ‚in derselben Form' (τῷ αὐτῷ τύπῳ) angewandt. Nämlich nach der ersten Verlesung des Schreibens an Dioskorus heißt es: ‚in derselben Form wurde geschrieben auch den andern ehrwürdigsten Bischöfen'[2]) und zum Schreiben, welches dem Dioskorus den Vorsitz auf dem Räuberkonzil verleiht, wird bemerkt: ‚in derselben Form wurde auch an Juvenal, den ehrwürdigsten Bischof von Jerusalem geschrieben'[3]). Man dürfte also wohl schließen, daß Leo der Gr. doch nicht ganz mit denselben Worten eingeladen wurde, wie Dioskorus.

Doch dem sei, wie ihm wolle. Es mag sein, daß nach Rom dasselbe geschrieben wurde, wie an Dioskorus; halten wir uns also an den Erlaß an letzteren[4]). Er beginnt, wie alle Berufungsschreiben, mit dem Gedanken, auch das Glück des staatlichen Lebens hänge von Gottes Segen, und also von der Religiosität der Untertanen ab, und deshalb sei es ein Herzensanliegen des Kaisers, daß in religiöser Hinsicht in seinen Staaten alles in Ordnung sei. Da nun wiederum religiöse Verwirrung Platz gegriffen habe, so habe er, der Kaiser, es nicht für erträglich angesehen, dergleichen zu vernachlässigen und ‚deshalb haben wir angeordnet (ἐθεσπίσαμεν), daß die heiligsten und gottliebendsten Männer, die am besten über die Frömmigkeit und den wahren und richtigen Glauben urteilen können, an einem Ort zusammenkommen', damit aller Zweifel gelöst werde. ‚Und deshalb soll auch deine Heiligkeit 10 ehrwürdigste Metropolitan-Bischöfe von denen, die unter demselben (Patriarchat-) Sprengel stehen, mit sich nehmen und außerdem 10 heiligste Bischöfe, und um den

[1]) Hard. 2, 88c.
[2]) L. c. pag. 72e.
[3]) L. c. pag. 80d.
[4]) Hard. 2, 72.

1. August Ephesus, die Mutterstadt von Asien, zu erreichen, unweigerlich (ἀνυπερθέτως) sich beeilen. So daß natürlich niemand außer den vorgenannten die heilige Synode belästigen wird . . . Wenn aber jemand die so notwendige und gottwohlgefällige Synode außeracht lassen wollte, . . . so wird er bei Gott oder unserer Frömmigkeit keine Entschuldigung haben‘. Theodoret soll am Konzil, ‚wie wir festgesetzt haben‘, nicht teilnehmen, wenn nicht die ganze Synode es will.

Wie Leo der Gr. solche Befehle auffaßte, zeigen die Worte seines andern Legaten, des römischen Diakons Hilarus. Nachdem auf dem Räuberkonzil Julian von Kos gesagt hatte, in ähnlicher Form habe man auch an Leo geschrieben, bemerkt Hilarus: ‚Unser glorreichster und christlichster Kaiser hat gemäß seinem Verhalten zur orthodoxen Lehre, unsern seligsten Bischof Leo, den Inhaber des apostolischen Stuhles, durch ein verehrungswürdiges Schreiben gebeten (παρακέκληκεν)[1]), er möge zu dieser verehrungswürdigen und heiligen Synode sich einfinden. Seiner Frömmigkeit hätte das belieben können[2]), wenn das früher auch schon geschehen wäre‘. Aber weder zu Nicäa noch früher in Ephesus sei der Papst persönlich zugegen gewesen. Deshalb schicke er auch jetzt nur Legaten.

Kaiser Justinian sendet während des fünften allgemeinen Konzils mehrmals dem Papst Vigilius den Befehl, auf der Synode sich einzufinden[3]). Vigilius antwortet darauf, indem er einfach den Befehl unbeachtet läßt.

Bemerkenswert in unserer Sache ist ein Schreiben, welches nach älterer Annahme Papst Gregor II. an den Bilderstürmer Leo den Isaurier richtete. Leo hatte ein Konzil zur Entscheidung der Bilderfrage gewünscht. Gregor antwortet: ‚Du schriebest, es möchte eine ökumenische Synode stattfinden, und uns erschien das unnütz. Du bist der Bilderstürmer, ein gewalttätiger Mensch und Zerstörer. Gib nach und tue uns den Gefallen zu schweigen und die Welt wird

---

[1]) Rustikus im 6. Jahrhundert übersetzt: (imperatores) supplicarunt. L. c. pag. 88c.

[2]) Οὕτινος εὐσέβεια (lies εὐσεβείᾳ) ἀρέσαι ἠδύνατο, εἰ τούτου τοῦ πράγματος ἡγεῖτό τι ὑπόδειγμα. L. c. p. 88c.

[3]) Saepius mandavimus ei et per nostros iudices et per aliquantos ex vobis, ut cum omnibus conveniret. Hard. 3, 57e. Dagegen sagen die Konzilsväter: Imperator secundum quod inter nos placuit, tam (Vigilium) quam nos hortatus est communiter convenire. Ib. 88e.

Frieden haben und die Ärgernisse werden aufhören. Nimm einmal an, wir hätten auf dich gehört und es wären vom ganzen Erdkreis die Hohenpriester versammelt worden, Senat und Rat säßen da. Wo wäre dann der Kaiser, der christusliebende und fromme, der nach der Sitte im Rate sitzen muß, um diejenigen, welche gutes reden, zu belohnen, und die falsches vorbringenden zu verfolgen, da ja du, der Kaiser, keinen festen Standpunkt hast und die Barbaren nachahmst?'[1]). In einem zweiten Schreiben, das ebenfalls Gregors Namen an der Spitze trägt, wird der Kaiser auf das Beispiel der frühern Kaiser verwiesen. ‚Du hast geschrieben: Ich bin Kaiser und Priester. Fürwahr, das haben die früheren Kaiser in Werk und Wort gezeigt, sie, die Kirchen gründeten und für sie sorgten, die zugleich mit den Priestern in verlangendem Eifer für den rechten Glauben die Wahrheit erforschten, Konstantin der Große, Theodosius der Große, Valentinian der Große und Konstantin [Pogonatus] der Vater des Justinian [II], der bei der sechsten Synode zugegen war. Jene Kaiser führten in gottgeziemender Weise die Herrschaft, indem sie zugleich mit den Hohenpriestern, eines Willens und einer Meinung mit ihnen, die Synoden versammelten und die Wahrheit der Dogmen erforschten'[2]).

Die erwähnten Schreiben sind nun freilich in ihrer Echtheit verdächtig, aber darum doch nicht wertlos. Sie stammen jedenfalls noch aus dem achten Jahrhundert und geben die Auffassung der damaligen Zeit wieder. Nach Duchesne sind die echten Schreiben Gregors an Leo den Isaurier verloren, die uns erhaltenen wurden in Byzanz von einem Verteidiger der Bilder erdichtet, um das Volk über die Stellung der Päpste zum Bildersturm zu belehren[3]). H. Gelzer sagt: ‚Besonders wichtig' für die damaligen Anschauungen

---

[1]) Ἔγραψας ἵνα οἰκουμενικὴ σύνοδος γένηται· καὶ ἡμῖν ἀπρόσφορον ἐφάνη περὶ τούτου ... Σύνθου ὅτι ἐπηκούσαμέν σου καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ πάσης τῆς οἰκουμένης οἱ ἀρχιερεῖς ... Hard. 4, 9 d.

[2]) ... μετὰ τῶν ἀρχιερέων μιᾷ βουλῇ καὶ γνώμῃ τὰς συνόδους συναθροίσαντες. Hard. 4, 13 d—e.

[3]) Je considère donc les prétendues lettres de Grégoire II comme ayant été fabriquées à Constantinople par quelque défenseur des images, pour suppléer à la perte des véritables. Celles-ci, quand même elles auraient été reçues par l'empereur, ne furent certainement pas divulgées par lui. On aura senti le besoin de préciser, aux yeux du public de la capitale l'attitude observée par les papes dans la question des images, en faisant parler celui d'entre eux qui,

über Staat und Kirche ‚sind die zwei zwar unechten Briefe Papst Gregors II., welche aber diesem Jahrhundert angehören und die Auffassung der kirchlichen Kreise über das Verhältnis von Staat und Kirche gut wiedergeben‘[1]). N. Bonwetsch und andere halten die beiden Briefe für echt[2]).

Vielleicht die umfangreichste der uns erhaltenen Konzilskorrespondenzen betrifft ein zwar geplantes, aber nicht zu Stande gekommenes Konzil, das von Heraklea 515. Schon 30 Jahre hatte das akazianische Schisma gewährt, da nahm der Empörer Vitalian dasselbe zum Vorwand seines Kriegszuges gegen Kaiser Anastasius und forderte beim Frieden mit dem Kaiser, daß dieser ein allgemeines Konzil unter Beteiligung Roms zur Herstellung der kirchlichen Einheit anordne[3]). Anastasius schrieb denn auch unter dem 28. Dez. 514 u. 12. Jan. 515 an Papst Hormisdas.

In Rom kam am 28. März zuerst das zweite Schreiben an. Es gäbe, sagt darin der Kaiser, eine Zeit des Redens und eine Zeit des Schweigens; und so habe er es jetzt als zweckdienlich erkannt (opportunum esse perspeximus) über die Unruhen, welche unter dem Deckmantel der Religion herrschten, zu berichten. Früher habe

---

le premier, se vit obligé de résister formellement aux décrets de l'empereur. Duchesne, Le Liber Pontificalis I, 414. Vgl. Mélanges d'archéologie et d'histoire 10, Paris 1890, 44—60.

[1]) H. Gelzer, Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz in Historische Zeitschrift 86, München u. Leipzig 1901, 223.

[2]) ‚Mit Loofs (Theolog. Literaturzeitung 1891 S. 543) und Seeberg (Dogmengeschichte S. 248) kann auch ich Schwarzlose's Zweifel (Der Bilderstreit S. 113 ff.) an der Echtheit der beiden Briefe Gregors nicht teilen‘. Herzog-Hauck, Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche 3[3] 223.

[3]) Ὁ δὲ Βιταλιανὸς προσέθηκεν, ἵνα . . . καὶ Μακεδόνιος καὶ Φλαβιανὸς οἱ ἀδίκως ἐκβληθέντες ἀπολάβωσι τοὺς ἰδίους θρόνους (von Konstantinopel und Antiochia), ὁμοίως καὶ πάντες οἱ λοιποὶ ἐπίσκοποι, καὶ οὕτως συγκροτηθῇ ἡ σύνοδος, ἐρχομένου καὶ τοῦ Ῥώμης καὶ πάντων τῶν ἐπισκόπων, καὶ οὕτω κοινῇ κρίσει ἐξετασθῇ τὰ κατὰ τῶν ὀρθοδόξων τολμηθέντα. Theophanes 1 (Bonnae 1839) 247. Auf ein Konzil unter der Leitung des Papstes hatte schon früher Patriarch Macedonius als einziges Heilmittel für die kirchlichen Wirren den Kaiser Anastasius hingewiesen, er für sich allein werde keinen Schritt tun: ὁ δὲ (Macedonius) χωρὶς οἰκουμενικῆς συνόδου ἐχούσης πρόεδρον τὸν τῆς μεγάλης Ῥώμης ἐπίσκοπον, οὐδὲν ποιεῖν ἔλεγεν. Theod. Lector 2, n. 24 Migne P. gr. 86, 196 b.

er geschwiegen wegen der starren Härte der frühern Päpste; da Hormisdas im Rufe der Milde stehe, so entschließe er sich nach dem sich zu erkundigen (ut illa requiramus), was der Heiland die Apostel gelehrt habe, besonders den hl. Petrus, in welchem er die Festigkeit seiner Kirche begründet habe.

Nach dieser Einleitung folgt die Mahnung, ‚daß euere apostolische Würde als Vermittler auftrete in Betreff der Unruhen [des Vitalian], die sich in den scythischen Gegenden erhoben haben, wegen welcher, wie wir erkannten, ein Konzil am Platze ist‘[1]).

Hormisdas antwortet am 4. April. Er lobt den Kaiser wegen seines Entschlusses die Einheit wieder herzustellen und wegen seiner Ehrfurcht gegen den heiligen Petrus, läßt auch ein Wort zur Verteidigung seiner Vorgänger einfließen. ‚Außerdem, heißt es weiter, hat euere Milde in dem an uns gerichteten erhabenen Schreiben geruht, Erwähnung eines heiligen Konzils zu tun. Darüber werden wir dann eine ganz vollständige Antwort geben können, wenn es euerer Milde beliebt, daß wir von der Ursache der Versammlung volle Kenntnis haben‘[2]).

Am 14. Mai, $4^{1}/_{2}$ Monate nachdem es von Konstantinopel abgegangen ist, kommt endlich auch das erste kaiserliche Schreiben, die eigentliche Berufung zum Konzil von Heraklea in Rom an. Es lautet[3]):

‚Allen irdischen Geschäften sind die göttlichen Dinge voranzustellen. Denn wenn der allmächtige Gott Gunst gewährt, so vertrauen wir, der Staat werde erhalten werden und voranschreiten. Weil sich also einige Zweifel in Betreff der orthodoxen Religion in den scythischen Gegenden erhoben haben, so hat es unserer Milde im besondern gefallen, daß eine ehrwürdige Synode in der Stadt Heraklea gefeiert werden soll, damit nach Herstellung der Eintracht und Erörterung der Wahrheit unser wahrer Glaube dem ganzen Erdkreis klarer bekannt werde und so in der Folge nicht Zweifel und Zwietracht herrschen könne. Deshalb möge deine Heiligkeit von den

[1]) His igitur praefatis initiis hortamur, ut ad ea, quae de Scythiae partibus mota sunt, unde et concilium fieri convenire perspeximus, mediatorem se apostolatus vester faciat ... Thiel. Epist. Rom. Pontificum p. 742. Guenther, Epistolae n. 107 pag. 499.

[2]) De qua re tunc plenissimum poterimus praebere responsum, cum causam congregationis nos voluerit evidenter agnoscere. Thiel 746. Guenther n. 108 pag. 500.

[3]) Thiel 741. Guenther n. 109 p. 501.

ehrwürdigsten Bischöfen der unter der Sorge ihres Bischofsamtes stehenden Kirchen solche auswählen, die ihr als tauglich und unterrichtet in der orthodoxen Religion bekannt sind, und mit ihnen zur vorgenannten Stadt Heraklea bis zum 1. Juli zu kommen sich würdigen'.

Von Mitte Mai bis zum ersten Juli war für die Vorbereitung des Konzils und die Reise nach Heraklea der Termin zu kurz. Wohl in der Erwartung, daß der Kaiser bald neue Nachrichten senden werde, antwortete also Hormisdas einstweilen gar nicht. Ob Anastasius auf den 1. Juli auch die übrigen Bischöfe eingeladen hatte, wissen wir nicht. Vielleicht und wahrscheinlicher hatte er zuerst die Antwort des Papstes abwarten wollen, bis er die Berufungsschreiben an die übrigen Konzilsmitglieder ausgehen ließ. Jedenfalls fand am 1. Juli die verlangte Synode nicht statt. Möglich, daß Anastasius den Termin zum Konzil absichtlich so gestellt, bezw. die Abreise des Briefboten absichtlich so verzögert hatte, daß aus der Synode nichts wurde.

Erst am 8. Juli schreibt Hormisdas von neuem an Anastasius. Er lobt den Kaiser, daß er das Wohl des Staates von Gottes Schutz erwartet und wünscht seinen Bemühungen für den Frieden der Kirche glücklichen Erfolg. ‚Was aber geschehen soll in Betreff des Befehles, den Ihr über die Synodalversammlung erlassen habt, wird durch meine Brüder und Mitbischöfe, die bald (nach meinem Schreiben) folgen werden, meinem Auftrag gemäß Euerer Herrlichkeit Meldung werden'[1]).

Das Schreiben, welches die päpstlichen Konzilslegaten an den Kaiser mitnahmen, ist vom 11. Aug. datiert. Daß der Kaiser eine Synode berufen und die persönliche Gegenwart des Papstes verlangt habe, erregt des Papstes Freude, denn es sei ein Zeichen guter Gesinnung, sich den Lehrer der ehrwürdigen Kirche zu erbitten. Nur diejenigen trügen Scheu vor der Untersuchung, welche auf Abwege geraten seien. Obschon also für das persönliche Erscheinen des Papstes ein Präzedenzfall nicht berichtet werde, so werde er doch nicht zögern, selbst die Reise zu unternehmen, wenn die Entscheidungen seiner Vorgänger gegen Nestorius und Eutyches aufrecht erhalten blieben[2]).

---

[1]) De his vero, quae pro synodali congregatione praecepistis, quid fieri opporteat, per fratres et coepiscopos meos, qui propere subsequentur, gloriae vestrae insinuanda mandavi. Thiel 748. Guenther n. 110 pag. 502.

[2]) Ergo quia mansuetudo vestra futurum synodum scriptis sacratissimis indicavit, cui nos interesse debere iisdem paginis . . com-

Der weitere Verlauf der Konzilsangelegenheit geht uns hier nichts an. Hormisdas sandte Legaten zum Konzil und es kamen etwa 200 Bischöfe nach Heraklea zusammen. Den Ränken des Kaisers und seines Hofpatriarchen Timotheus ist es zuzuschreiben, daß sie unverrichteter Weise wieder auseinander gingen. Nach Theophanes (a. a. O. S. 248) hätte der Grund darin gelegen, daß der Papst nicht persönlich sich eingefunden hatte und am Ausbleiben des Papstes sei Anastasius durch seine Doppelzüngigkeit Schuld gewesen.

Wie dem auch sei, nicht einmal ein Anastasius hat Rom gegenüber einen wesentlich und grundsätzlich andern Ton angeschlagen als Marcian und die hl. Pulcheria. Wenn also von einem Leo dem Isaurier abgesehen wird, ist es vollkommen richtig, daß die Kaiser in ihren Berufungsschreiben den Päpsten gegenüber nicht der Befehle, sondern der Bitten sich bedienten. Wenn aber ein byzantinischer Kaiser sich Rom gegenüber zu Bitten versteht, darf man getrost schließen, daß er ein Befehlsrecht sich nicht zuschrieb.

An und für sich kann man ja auf die Sprache und Ausdrucksweise des offiziellen Stils nicht besonderes Gewicht legen. Man sprach offiziell von der Majestät des senatus populusque Romanus auch dann noch, als der senatus recht wenig und der populus gar nichts mehr zu sagen hatte. Man redete in volltönenden Phrasen von der invicta Roma, als dem römischen Adler das Gefieder schon bedenklich zerzaust war. Im allgemeinen wird man dann die Ausdrucksweise byzantinischer Kaiser nicht pressen dürfen, wenn sie über ihrer Macht und Würde in hochgespannten und großartigen Redewendungen sich ergehen, man wird aber sehr wohl ihre Worte im eigentlichen Sinne verstehen können, wenn sie sich eine Vollmacht **nicht** zuschreiben oder eine Schranke ihrer Machtsphäre mittelbar oder unmittelbar eingestehen. Wenn z. B. in dem Einladungsschreiben zum 7. Konzil dies Schreiben eine venerabilis iussio heißt[1]), so dürfte man auch dann, wenn dies Schreiben nicht auf befehlende

monuit, gaudemus, scientes, quoniam directarum mentium est, venerabilis ecclesiae magistros expetere . . . Verumtamen licet in his nullum saeculi praecedentis exemplum neque senioris facti qualitas aut commissa libris aut memoriis inserta teneatur, nihil ad nos, quibus dulce est, beneficio Dei pietate vestra invitante incohare meliora etc. Thiel 756. Guenther 510.

[1]) Hard. 4, 23. Als iussio (κέλευσις) bezeichnet auch Papst Hadrian I. in seinem Antwortschreiben den kaiserlichen Erlaß.

Ausdrücke verzichtete, aus diesem Ausdruck ein Befehlsrecht des Kaisers nicht herauslesen. Es ist eben byzantinischer Hofstil, der den Schreiber des Briefes den kaiserlichen Erlaß so bezeichnen läßt. Byzantinischer Hofstil ist es aber ganz sicher nicht, wenn der Kaiser in demselben Erlaß sagt: *rogamus* **vestram paternam beatitudinem.** Oder wenn man sagen wollte, dem Papst gegenüber fordere der Hofstil solche Redensarten, so würde eben dadurch der Hofstil den Papst als gleichgestellten anerkennen. — Nach der umgekehrten Regel muß man bei der Interpretation der päpstlichen Schreiben an den Kaiser verfahren. Die Päpste waren gewohnt, den Kaiser als Landesherrn zu betrachten, und reden zu ihm in den Wendungen byzantinischer Höflichkeit. ‚Mit großer Liebe des Herzens bitte ich euere mildeste Güte, und gleich als ob ich gegenwärtig wäre, zum Boden mich neigend und zu euren gottgeliebten Füßen hingestreckt flehe, und im Angesicht Gottes mahne und beschwöre ich, daß ihr die geheiligten Bilder . . in den früheren Stand zu bringen und darin zu erhalten den Befehl geben möget'[1]). So schreibt Papst Hadrian in der Antwort auf das Einladungsschreiben zur 7. Synode. Zu Folgerungen über die Rechte, welche Hadrian dem Kaiser einräumte und nicht einräumte, wird niemand den Text verwerten wollen. Wohl aber ist zu solchen Folgerungen eine Grundlage geboten, wenn gleich nach dieser Stelle Hadrian in klarer und bestimmter Weise dem Kaiser seine Forderungen vorzulegen beginnt.

Die Berufungsschreiben zu den allgemeinen Konzilien sind in neuerer Zeit mehrmals Gegenstand von Verhandlungen gewesen. Wir haben unsererseits die nach Rom gerichteten Berufungsschreiben in eingehenderer Weise untersucht, als das bisher geschehen ist und sind zum Ergebnis gekommen, daß wenigstens den Päpsten gegenüber die Kaiser sich nicht das Recht zuschrieben, diese durch Befehle zum Besuch der Synoden zu verpflichten. Daraus ergibt sich sofort eine Folgerung. Da eine Bischofsversammlung ohne den Papst kein allgemeines Konzil ist und andererseits der Kaiser sich kein Recht zuschreibt, den Papst zum Besuch oder zur Beschickung des Konzils zu verpflichten, so schreibt er sich auch nicht im eigentlichen Sinn das Recht zu, ein ökumenisches Konzil anzubefehlen oder befehlsweise zu berufen.

Einige andere Erwägungen sollen den Gegenstand eines dritten und letzten Artikels bilden.

---

[1]) Hard. 4, 92 c.

Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche.

Von **Emil Dorsch** S. J.

5. Die Gegner des Origenes.

78. Das glänzende Genie des Origenes feierte Triumph über Triumph: Julia Mammäa, die Mutter des Kaisers Alexander, begierig, den großen Mann zu sehen und zu hören, beschied ihn an ihren Hof nach Antiochia, um durch ihn das Christentum kennen zu lernen; Kirchengemeinschaften, wie die von Achaia, beriefen ihn, um ihre Angelegenheiten durch ihn regeln und innere Zwistigkeiten durch ihn beilegen zu lassen — und doch zu derselben Zeit war bereits kein Platz in seiner eigenen Heimat Alexandria mehr für ihn. Kaum war er aus Achaia in seine Vaterstadt zurückgekehrt (231), als sein Bischof Demetrius durch eine Versammlung ägyptischer Bischöfe und alexandrinischer Priester eine Untersuchung gegen ihn einleiten ließ, die damit endete, daß der gefeierte Theologe des Lehramts für unwürdig erklärt und aus Alexandria verwiesen wurde; er wartete den Spruch nicht ab und ging freiwillig in die Verbannung.

Was war geschehen? Auf seiner Reise gegen Achaia war Origenes nach Cäsarea gekommen, dessen Bischof Theoktistus mit ihm intim befreundet war; dieser hatte im Verein mit Alexander von Jerusalem ihn zum Priester geweiht. Es war dies ein Unrecht: schon deshalb, weil Origenes um seiner Selbstverstümmelung willen irregulär geworden, dann aber auch, weil die Ordination gegen die Rechte des eigenen Bischofs von fremden Oberhirten vollzogen wurde, die keine

Jurisdiktion über ihn hatten. Wir brauchen uns deshalb auch nicht zu wundern, wenn Demetrius, der dem begabten Lehrer bisher gewogen war, auf einmal sich gegen ihn kehrte und ihm sein Vertrauen entzog; stand er ja bereits auch in seiner Lehrtätigkeit nicht mehr unbescholten da; seine Stromata sowie seine Prinzipienlehre waren damals schon geschrieben.

So war die unrechtmäßige Weihe wohl der nächste Anlaß, gegen Origenes vorzugehen; den Hauptanklagepunkt aber bildeten zweifellos mehrere falsche Lehren, die ihn der Heterodoxie verdächtig machten[1]). Daß es unter diesen nicht zuletzt seine Lehren über die Schrift und ihre Beurteilung waren, die jene herbe Katastrophe über ihn hereinbrachten, das scheint nicht unklar aus der oben zitierten Stelle der ersten Homilie über das Buch Levitikus hervorzugehen. Dort beklagt er sich über jene, ‚die uns zwingen, der Geschichte zu dienen und den Buchstaben des Gesetzes festzuhalten‘, über ‚die ungerechten Ältesten‘, denen man entgegentreten müsse mit den Worten der hl. Susanna: . . .‚von allen Seiten bin ich bedrängt‘. — Die ungerechten Ältesten aber, die einen Origenes zwingen konnten: wer konnte dies anders sein als seine kirchlichen Obern?

Auch in seiner Prinzipienlehre schon sah sich Origenes veranlaßt, gerade in Bezug auf seine Schriftgrundsätze eine ausdrückliche Verwahrung einzulegen und wohl in keinem Punkte seiner Beweisführung ist er dort so ausführlich gewesen wie hierin — ein sicheres Zeichen, daß er schon damals in diesem Lehrkapitel von der Einschränkung der Wahrheit der hl. Schrift in historischen Dingen heftig angegriffen und argwöhnisch angesehen ward. Keine Lehre war es, die er auch späterhin öfter und eindringlicher verfechten zu müssen glaubte als diese.

Gewiß nach allem dem bleibt es nicht mehr unwahrscheinlich, daß unter den Lehrsätzen, derentwegen Demetrius den berühmten Lehrer aus Alexandria verwiesen hat, auch der gewesen, daß er durch seine Allegorie die Wahrheit der Schrift und ihrer Geschichte verkehre. Hat ja auch schon Pamphilus unter den inkriminierten Lehrsätzen, in welchen er seinen Schützling zu verteidigen hatte, einige, welche direkt hierauf Bezug nehmen[2]).

---

[1]) Hefele, Konziliengeschichte², I. Bd. S. 105; Peters in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VII S. 1058; Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II S. 80.

[2]) Apologia pro Or. c. 5 incrimin. 4. 6 (M. PG. 17, 585 ff.).

79. Demetrius stand nicht allein: die Bischöfe und Priester seiner Kirchenprovinz hielten zu ihm; ihr Beschluß ward durch Rundschreiben den übrigen Kirchen mitgeteilt, und fand dort mit wenigen Ausnahmen Zustimmung; er ward nach Rom gesandt und dem regierenden Papst Pontian unterbreitet und fand Billigung. So waren es die Hirten selbst, denen der hl. Geist die Sorge für die Herde Christi anvertraut hatte, die hierin vielleicht nicht ohne beständiges Drängen der ‚Freunde des Buchstabens', die nicht aufhörten nach Origenes' eigener Aussage, ihm ‚verleumderisch' nachzustellen und stete Anfeindungen und Verfolgungen zu bereiten[1]), ihm den ersten empfindsamen Schlag versetzten, den ersten nachdrücklichen und energischen Widerspruch ihm entgegenstellten.

Bald darauf starb Demetrius; sein Nachfolger war Heraklas, ein Schüler und Kollege des Verfolgten; aber auch er ließ sich durch keine der beiden Rücksichten verleiten, Nachsicht gegen ihn zu üben: als Origenes im zweiten Jahre der bischöflichen Amtsführung seines Schülers und im Vertrauen auf sein früheres Verhältnis zu ihm nach Alexandrien zurückkehrte und sich nicht enthalten konnte, seine Sonderlehren aufs neue öffentlich dem christlichen Volke vorzutragen, schloß ihn dieser von der Kirchengemeinschaft aus, und der auch im Irrtum ‚eherne' Mann mußte seine Vaterstadt für immer verlassen.

80. Wohl scheinen die Nachfolger des Heraklas auf dem bischöflichen Stuhle günstiger über ihren berühmten Landsmann geurteilt zu haben; sicher aber nicht mit Billigung seiner inkriminierten Lehren; war ja der nächste und größte aus ihnen, der ‚große' Dionysius, eben unter Heraklas Vorsteher der Katechetenschule, welcher den Origenes gerade wegen seiner eigentümlichen Doktrinen von dort ferne hielt; die grundsätzliche Verurteilung der falschen Lehren steht eben nicht im Widerspruch mit der Hochschätzung, die Dionysius im übrigen dem geistvollen Manne und seiner Person entgegenbrachte[2]). Bald

---

[1]) Hom 13 in Gen. c. 3; epist. ad quosdam amicos Alex., ed. de la Rue pg. 6.

[2]) Schon Hieronymus rechtfertigt sich wegen seiner ehemaligen Vorliebe für Origenes Rufin gegenüber auf dieselbe Weise: audi, vir sapientissime, non esse vitii, hominem unum laudare in aliis et in aliis accusare (adv. Ruf. III, 27); als Analogon kann hier beigezogen werden, was Bardenhewer (a. a. O. II S. 392) vom Urteil der alten Kirche über Tertullian berichtet. Im übrigen vgl., was Dionysius angeht, auch den folgenden Abschnitt.

nach ihm tritt übrigens Petrus, ὁ μέγας ἐπίσκοπος μάρτυς γενόμενος[1]), wieder ganz entschieden und energisch gegen die Theologie seines berühmten Vorgängers im Katechetenamte auf[2]).

81. Einen litterarischen Angriff auf Origenes unternahm um diese Zeit in Ägypten der Bischof Nepos in seiner Schrift ‚gegen die Allegoristen'; dieser scheint freilich in seinen Ausführungen ins andere Extrem verfallen zu sein, und nicht recht unterschieden zu haben zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede, zwischen allegorischer Auffassung und rein figürlicher Wendung; doch ist es bezeichnend, daß die Schrift trotzdem großen Anklang fand: das christliche Volk wollte eben nichts von der origenistischen Verflüchtigung des historischen Gehalts der Bibel wissen.

82. Unterdessen hatte Origenes in Palästina eine neue Heimat gewonnen; zwei Bischöfe waren es, die von Cäsarea und Jerusalem, welche ihm ein gastliches Asyl, ja sogar Lehrfreiheit gewährten. Dort mußte so der Kampf auf ein neues entbrennen; der ließ denn auch nicht lange auf sich warten.

Der erste, der auf dem Plan erschien — soweit es uns die noch erhaltenen Schriftdenkmäler zu beurteilen gestatten — war Methodius, Bischof von Olympus in Lykien; es waren vornemlich der Irrtum über die Präexistenz der Seelen und die Leugnung der Identität des Auferstehungsleibes, welche er zu seinen Hauptangriffspunkten ausersehen hatte; daneben fehlt es aber auch nicht an gelegentlichen Bemerkungen, welche unsere Sache betreffen und die origenistische Zulassung von Irrtümern in die Geschichte der Bibel zurückweisen.

Vor allegorischer Deutung der hl. Schrift schreckt Methodius keineswegs zurück; sie ist ihm im Gegenteil sehr geläufig. Thalia, die er an seiner Stelle sprechen läßt, zeigt uns die Berechtigung, ja die Notwendigkeit der Allegorisierung ausdrücklich auf, indem sie uns hinweist auf das Vorbild und Beispiel, das uns der Apostel Paulus

---

[1]) Exzerpt aus der ‚Christl. Gesch.' des Philipp Sidetes, zit. bei Bardenhewer a. a. O. II. S. 203.

[2]) Vgl. hiezu Bardenhewer a. a. O. II S. 208 f. — Harnack, Die Chronologie der altchr. Literatur I S. 73, wo er der Vermutung Raum gibt, daß sich die Origenisten um die Schriften des Petrus nicht viel gekümmert haben mögen — wohl aus keinem andern Grund als, weil er ihr Freund nicht war.

hierin gegeben: ‚Paulus, so voll des Geistes und der Weisheit, hätte sicherlich nicht leichtfertiger Weise die eheliche Verbindung des ersten Menschen und des Weibes als Bild auf Christus und seine Kirche übertragen, wenn die Schrift nichts höheres zu verstehen gäbe, als was ihre Worte und Geschichte aus sich besagen[1]); denn wenn die Schrift (Gen. 2, 23 f.) lediglich von der Vereinigung von Mann und Weib verstanden werden muß, wie kommt der Apostel dazu, die Stelle zu zitieren und uns, wie ich meine, die Wege des Geistes führend das, was von Adam und Eva gesagt ist, als Allegorie zu übertragen auf Christus und seine Kirche? Die Stelle aus der Genesis lautet so: „Und es sprach Adam: dies ist nun Bein von meinem Gebein, und Fleisch von meinem Fleisch; diese wird Männin genannt werden, weil sie vom Manne genommen ward u. s. w.“. Der Apostel nun zieht diesen Bericht in Erwägung, will ihn aber keineswegs, wie er liegt, verstanden wissen nach dem Wortlaut, wie du vorhin getan (sie spricht zu Theophila, die vor ihr geredet hatte) . .; sondern er bezieht ihn geistiger Weise auf Christus‘.

‚Deshalb sollen sich die Juden schämen — so läßt Methodius eine andere aus den 10 Jungfrauen sprechen — daß sie den tieferen Sinn der Schrift nicht durchdringen und der Meinung sind, Gesetz und Propheten hätten nur körperliche Wahrheiten vorgetragen; ihr ganzes Trachten geht eben in den Dingen dieser Welt auf, und ihre Reichtümer stehen ihnen höher als das, was die Seele angeht‘[2]). Und so führt er im siebenten Kapitel der fünften Rede alles, was von Moses über die Einrichtung des Bundeszeltes erzählt wird, hinüber ins Geistige und deutet es als Bild der Kirche Christi; denn ‚da das Gesetz nach dem Apostel geistig ist — so führt er sein Verfahren ein — voll von Bildern der kommenden Güter, laßt uns den Schleier des Buchstabens, der über dasselbe gezogen ist, hinwegnehmen und die Wahrheit selbst unverhüllt besehen‘.

83. Doch bei allem dem bleibt die historische Wahrheit unberührt. Thalia war es, die sich unzufrieden zeigte, daß ihre Vorrednerin das zweite Kapitel der Genesis buchstäblich aufgefaßt und erörtert hatte; sie macht sich nun ihrerseits daran, der geistigen Erklärung der Stelle nach dem Sinne des Apostels eingehendere Beachtung zu

[1]) Εἰ μηδὲν ὑψηλότερον ἐφαντάζετο τῶν ῥητῶν καὶ τῆς ἱστορίας ἡ γραφή: über die Jungfräulichkeit III, 1 (M. PG. 18, 60 f).

[2]) A. a. O. IX, 1 (M. PG. 18, 179 A).

schenken; aber — sie vergißt nicht, dabei die ausdrückliche Versicherung abzugeben — nur unter der Voraussetzung, daß, was vorher über die Stelle von ihrer Vorgängerin ausgeführt worden ist, voll und ganz bestehen bleibe[1]). ‚Denn ich glaube, daß auch du, o Theophila, jene Dinge passend und vortrefflich auseinandergesetzt hast, indem du den sichereren Weg gehst und die Worte der Schrift nimmst, wie sie liegen. Denn das ist eine ganz und gar gefährliche Art, das, was im Wortlaut vorliegt, außer acht zu lassen, ganz besonders in der Genesis, wo die unverrückbaren Aussprüche Gottes auf die Gründung des Alls gehen, nach welchen festgelegt auch heute noch in vollem Ebenmaß die Ordnung der Welt sich vollzieht . . . Aber weil es sich nicht schickt, mit der Erklärung unserer Stelle auf halbem Wege stehen zu bleiben, laßt uns dem unmittelbaren Wortsinn auch den übertragenen beigesellen und so tiefer eindringen in das Verständnis der Schrift; denn wir dürfen auch Paulus nicht gering achten, der ja auch über den Wortsinn hinaus, die Stelle auf Christus und seine Kirche hinüberspielte‘[2]).

Das sonderbarste in dieser Art Schrifterklärung findet sich bei Methodius in seinem Werke über die Auferstehung, wo er die ganze Geschichte des Propheten Jonas in die Allegorie hinüberführt; aber auch hier läßt er uns keinen Augenblick zweifeln, daß die Geschichte für ihn bestehen bleibt: ‚Wie eben Jonas im Bauche des Meerungeheuers drei Tage und ebensoviele Nächte zubrachte, und dann heil und gesund

---

[1]) Χρὴ οὖν με ἀκριβέστερον ἀνακαλύψαι τὸν νοῦν τῶν κατὰ τὸν ἀπόστολον ἐπιχειρημάτων, οὐδὲν τῶν ἔμπροσθεν εἰρημένων ἀνακρουομένην: über die Jungfr. III, 2 (M. PG. 18, 64 A).

[2]) Die Stelle ist nicht gerade leicht zu übersetzen, obwohl der Sinn derselben in die Augen springt; sie lautet im Urtext: Ἱκανῶς γὰρ κἀκεῖνά μοι διεξεληλυθέναι καὶ λαμπρῶς δοκεῖς, ἀκινδυνότερον, ὦ Θεοφίλα, τὰ ῥήματα τῆς γραφῆς, ὡς εἶχεν, ἐπεξεργασαμένη. Σφαλερὸν γὰρ πάντη καταφρονεῖν τῶν κειμένων, ὡς εἴρηται, μάλιστα τῆς Γενέσεως ἔνθα ἀποφάσεις ἀπαράλλακτοι φέρονται τοῦ Θεοῦ εἰς τὴν σύστασιν τοῦ παντός, αἷς ἡρμοσμένως εἰσέτι καὶ νῦν κάλλιστα κατὰ μέτρον τέλεον ἀπευθύνεται τελείως ὁ κόσμος. . . . Ἀλλ' ἐπεὶ οὐ χρὴ ἀνεξέλεγκτον, καὶ ὥσπερ ἐξ ἡμισείας χωλὴν τὴν ἀπόδειξιν τοῦ λόγου καταλεῖψαι· φέρε δὲ καὶ τὴν κατ' ἀναγωγὴν αὐτῇ συζυγίαν ἀποδῶμεν ἡμεῖς, βαθύτερον ἐπισκεψάμεναι τὴν Γραφήν. Οὐ γὰρ τοῦ Παύλου καταφρονητέον, τοῦ ὑπεραναβαίνοντος τὸ ῥητὸν καὶ εἰς τὸν Χριστὸν αὐτὸ συντείνειν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἀποφηναμένου; a. a. O. M. 18, 64.

daraus wieder hervorkam, so werden auch wir alle, wenn wir die drei Zeitläufte der gegenwärtigen Welt unter der Erde hingebracht haben, wieder auferstehen . . . Jonas ging während der drei Tage und drei Nächte seines Aufenthaltes im Bauche des Ungeheuers nicht zugrunde noch wurde sein Fleisch aufgezehrt, wie die übrigen Speisen, die das Seetier zu sich nahm, zum Wahrzeichen dafür, daß auch unsere Körper über die Verweslichkeit hinausgehoben werden können'[1]).

84. Das alles klingt zwar entschieden, aber immerhin von einer gewissen Bescheidenheit umrahmt, die uns fast glauben lassen könnte, als hätte Methodius nichts dagegen, sollte einer auch anderer Meinung sein wie er. Er konnte aber in derselben Sache auch ganz anders reden und auftreten. ‚Davon haben wir vorher schon gesprochen — so hebt er im zweiten Kapitel des Buches von der Auferstehung an — und wir haben gezeigt, daß die Kleider aus Tierfellen (Gen. 3, 21) nicht von den Leibern (der ersten Menschen) zu verstehen seien. Nichtsdestoweniger wollen wir dasselbe auch an dieser Stelle wiederholen; denn einmal es zu sagen ist nicht genug: es hat nämlich der erste Mensch schon vor der Herstellung dieser Kleider es ausgesprochen, daß er Bein habe und Fleisch, als er beim Anblick des ihm zugeführten Weibes ausrief: „dies ist nun Bein von meinem Gebein, und Fleisch von meinem Fleisch; und wieder: diese wird Männin genannt werden, da sie aus ihrem Manne genommen ist. Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und dem Weibe anhangen, und sie werden zwei in einem Fleische sein". *Denn fürwahr, ich kann gewisse Leute nicht ertragen, die mit albernem Geschwätz ohne Scheu die Schrift gewaltsam verdrehen, nur damit sie eine Auferstehung ohne Fleisch halten können, indem sie von geistigem Gebein und geistigem Fleisch fabeln oder auch sonstwo auf andere Weise mit ihren Allegorien das unterste nach oben kehren.* Und daß diese Stelle zu nehmen ist, wie sie geschrieben steht, das bestätigt Christus, *indem er so das Ansehen der Schrift festiget*, dort wo er den Pharisäern auf ihre Frage bezüglich der Ehescheidung die Antwort gibt: ‚Habt ihr nicht gelesen, daß der, welcher im Anfang die Menschen schuf, als Mann und Weib sie geschaffen hat u. s. w.'[2]).

---

[1]) A. a. O. (M. PG. 18, 329).

[2]) Οὐ γὰρ δὴ ἀνέξομαι φληναφούντων τινῶν καὶ βιαζομένων ἀπηρυθριασμένως τὴν Γραφήν, ἵνα αὐτοῖς δίχα σαρκὸς εἶναι προχωρήση

Daß dies gegen Origenes gerichtet ist und solche, die es mit ihm hielten, bedarf wohl kaum der Erwähnung; Methodius führt ihn in der Schrift über die geschaffenen Dinge öfters namentlich an; und wie er hier von Leuten spricht, die unnützes Zeug daher reden (φληναφούντων), so sagt er dort von Origenes: ‚sieh da, wie Origenes ernst sich stellt, und mit Worten spielt'[1]).

85. Was mochte Methodius wohl mit seiner Polemik ausgerichtet haben? Wir wissen nur, daß ihm Eusebius herzlich gram war wegen seiner Angriffe auf Origenes, so zwar, daß er in seiner Kirchengeschichte gegen seine sonstige Gewohnheit des hervorragenden Mannes auch nicht mit einer Silbe gedachte, obwohl er von ihm wußte[2]). Es mag dies als ein ziemlich zuverlässiges Zeichen angesehen werden, daß der Ruf des Bischofs von Olympus nicht ohne Widerhall geblieben ist.

86. Wenn Methodius in der Verfechtung seiner Ansicht über die Schriftauffassung im Kampfe gegen den Alexandriner entschieden war, so war es Eustathius von Antiochien noch weit mehr; und während jener dem Origenes der Hauptsache nach in anderen Streitpunkten naherückte, war es bei diesem gerade die Schriftdoktrin des Gegners, die er anfocht. Er tut dies in seinen polemischen Ausführungen über 1 Kön. 28, wo über die Hexe von Endor und die Erscheinung Samuels berichtet wird. Origenes hielt die ganze Geschichte aufrecht und für wahr, in dem Sinne, daß Samuel, von der Hexe beschworen, wirklich heraufgekommen und erschienen sei; und

---

ἡ ἀνάστασις, ὀστᾶ νοητὰ καὶ σάρκας νοητὰς ὑποτιθεμένων καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένων ἀλληγορίαις. Καὶ ταῦτα οὕτως, ὡς γέγραπται, παραλαμβάνεσθαι, κρατύνοντος τοῦ Χριστοῦ τὴν Γραφὴν ... ἀποκρίνεται κτε: a. a. O. M. PG. 18, 268 B.

[1]) Ταῦτά φησιν ὁ Ὠριγένης σπουδάζων, καὶ ὅρα οἷα παίζει: a. a. O. M. PG. 18, 344.

[2]) Hieroymus adv. Ruf. I, 11. Hier bemerkt Eusebius von M., daß er doch vordem anders von Origenes gedacht und ihn mit Lobsprüchen überhäuft habe; ein anderer Kirchenschriftsteller, Sokrates, will wissen, daß Methodius später widerrufen habe und des Origenes Verdienste anerkannt habe. An eine eigentliche Zurücknahme zu denken ist nicht notwendig, wir brauchen uns nur vor Augen zu halten, daß Methodius, wie er den Irrtum des Origenes bekämpft hatte, so auch nicht blind war für die unbestreitbaren Vorzüge des Gegners.

merkwürdig genug, er, der Allegorist, mußte es erleben, daß er gerade hier Widerspruch erfuhr. Nun wollte auch Eustathius nicht die historische Wahrheit, soweit sie auf den Eigenbericht der hl. Schrift zurückzuführen ist, in Frage stellen: aber er hatte seine Schwierigkeit darin zu glauben, wie ein vom bösen Geist getriebenes Weib, die Seele eines Gerechten beunruhigen und aus der Unterwelt hervorrufen könne; so glaubte er der ganzen Sache eine andere Wendung und Erklärung geben zu müssen: er faßte das ganze als Täuschung und Betrug auf, der vom Dämon in Szene gesetzt sei. Auf die Einwendung hin: ‚Aber sieh doch! kein Dämon ist es, der uns dies erzählt, sondern der Bericht des [heiligen] Schriftstellers; und wir müssen glauben, daß dieser Reden [der Schrift] Verfasser nicht ein Mensch, sondern der hl. Geist sei'[1]) — gibt er die in sich passende Antwort ein wenig später: ‚Wir antworten darauf: das alles steht zwar in den hl. Schriften, aber der Schriftsteller erzählt nicht wie aus sich selber d. h. auf eigene Verantwortung, daß es auch geschehen sei[2]); es war eben die Hexe, die alles das hat sehen wollen und erzählte, ‚von ihr erzählt der hl. Schriftsteller und ihre Reden will er uns Wort für Wort auseinander setzen, da er sagt: „Und es sprach das Weib: wen soll ich dir heraufrufen?" Wer aber sollte da noch so töricht und einfältig sein, daß er tut, als ob er nicht einsehen könne, wie dies (auf einmal) Worte des besessenen Weibes, und nicht des Auktors sein sollen?'[3]).

‚Doch Origenes — so bricht der Eifer des heiligen Bischofs nun los, und seine Worte sind für uns jetzt von größerer Bedeutung — gibt, wie es scheint vor, dies nicht einsehen zu können, um die abergläubische Geisterseherin aufs Tapet zu bringen, und er, der es unternommen hatte, die ganze hl. Schrift in Allegorien aufzulösen, errötet nicht, nur dies allein dem Buchstaben nach aufzufassen ... Ja, wo er vom Paradies spricht, das Gott in Edem gepflanzt hatte, und er erklären will, auf welche Weise der Schöpfer die Fruchtbäume hat hervorsprossen lassen, sagt er unter anderm: „Wenn wir nun in unserer Lesung von den Mythen — so sagt

---

[1]) A. a. O. M. PG. 18, 619.

[2]) A. a. O. M. PG. 18, 647 C: ἀνθυπενεκτέον οὖν ἐνταῦθα πάλιν. ἐν μὲν ταῖς ἱεραῖς ἀνείληπται ταῦτα γραφαῖς, οὐ μὴν ἐξ ἰδίου προσώπου τὸ τοιοῦτο διαπεπρᾶχθαι γράμμα προὔλεγεν ὁ συγγραφεύς.

[3]) A. a. O. M. PG. 18, 619 D.

er — und dem buchstäblichen Verstand uns erheben, dann fragen wir uns — das sind seine Worte — welches sind jene Bäume, die Gott gepflanzt; wir sagen, daß keine sinnlich wahrnehmbaren Bäume an jenem Orte waren". Dies in die übertragene Bedeutung hinüberspielend, schaudert er nicht davor zurück, Mythen das zu nennen, wovon berichtet wird, daß Gott es geschaffen habe und was der allergetreueste Diener Gottes niedergeschrieben hat[1]); auf der andern Seite freilich sucht er nun das, was der (leibhaftige) Mythus aus sich erfunden (ἐν γαστρὶ πλατόμενος) und undeutlich hervorstößt, durch dogmatischen Lehrspruch zu festigen, es als wahr bezeichnend. So will er, daß die Aussprüche der Hexe Worte des hl. Geistes seien, schreibt sie nach seinem Gutdünken der hl. Schrift zugute und verlangt, daß sie unverletzt bleiben: die Mitteilungen aber, die uns Gott durch Moses gegeben, nennt er Mythen, verändert ihren Sinn und billigt es nicht, bei der buchstäblichen Überlieferung zu bleiben[2]).

‚Führt er nicht auch die von Abraham gegrabenen Brunnen und was damit zusammenhängt, auf Allegorien hinüber und hebt er nicht, indem er endlos daherredet, zugleich die ganze Wirklichkeit derselben auf, einen andern Verstand unterschiebend, obwohl man die Brunnen auch jetzt noch in jener Gegend mit Augen sehen kann? Hat er nicht die Geschichte von Isaak und Rebekka bildlich erklärt, indem er sagte, unter Ohrringen und Armbändern seien goldene Reden zu verstehen, und so die ganze Sache gewaltsam auf das rein geistige Gebiet lügnerisch hinübergespielt?'[3]).

---

[1]) Ταῦτα τροπολογῶν οὐ φρίττει μύθους ὀνομάζειν, ὅσα δεδημιουργηκέναι μὲν ἱστορεῖται θεός, ὁ δὲ πιστότατος τοῦ θεοῦ θεράπων ἔγραφε Μωϋσῆς; a. a. O. M. PG. 18, 656.

[2]) Αὐτὰ δὲ τὰ τοῦ θεοῦ διὰ Μωϋσέως ἐκδοθέντα μηνύματα μύθους ὀνομάσας, ἐνδιαλλάττει τὴν ἔννοιαν, οὐ δικαιῶν ἐμμένειν τῇ τοῦ γράμματος ἐκδοχῇ: a. a. O.

[3]) Ουχὶ τὰ ὑπὸ τοῦ Ἀβραὰμ ὀρωρυγμένα φρέατα καὶ τῶν [τὰ] ἀμφ' αὐτῶν ἀλληγορεῖ, καὶ . . . ἅπασαν ὁμοῦ τὴν πραγματείαν αὐτῶν ἀναιρεῖ, μεταθεὶς εἰς ἕτερον νοῦν . . .; οὐχὶ τὰ τοῦ Ἰσαὰκ καὶ τὰ τῆς Ῥεβέκκας ἐτροπολόγησε πράγματα . . . ἅπασαν τὴν ὑπόθεσιν ἐκβιασάμενος ἐκείνην ἐπὶ τοῦ νοητοῦ παραλαβὼν ἐσυκοφάντησε; a. a. O.

Nachdem er dann sich noch gegen den Mißbrauch verwahrt hatte, den Origenes auf gleiche Weise mit der Geschichte des Job getrieben, wendet er sich zum Neuen Testamente; denn sein Gegner ist, wie wir oben gehört haben, mit diesem nicht glimpflicher umgegangen. ‚Nicht anders verfährt er — so beklagt sich Eustathius des weitern über den Allegoristen — da er das Faktum der Steinigung (Jesu) zum Gegenstand seiner Betrachtung macht: auch dies sucht er tropologisch zu verstehen, und lügt so gegen den Buchstaben des Evangeliums: „Viel haben wir studiert, so sagt er [Origenes], und noch haben wir in dem, was geschrieben steht, nicht finden können, daß die Juden Steine aufgehoben hätten, um sie auf ihn zu werfen“; und ein wenig später: „denn wenn sie ein zweitesmal Steine aufgehoben haben, haben sie es auch früher schon getan“. Um das alles aber müht er sich ab, nur um zu zeigen, daß die Juden nicht Steine, sondern Stichelreden gegen ihn geworfen hätten[1]).

‚Wenn aber einer meint, daß wir das alles frei erfinden, der lese die Worte des Evangeliums selbst und dann seine Kommentare über dasselbe, und er wird sehen, daß wir nichts lügnerisches vorbringen. Was sollen wir uns länger hiebei aufhalten? Um es mit einem Worte zu sagen, mit seinen Namensallegorien, in denen er mit allem spielt, zerstört er die Grundlage der Dinge d. h. der Geschichte‘[2]).

Eustathius hält es also für ein Verbrechen, vor dem man schaudern muß, das, was der getreueste Diener Gottes Moses geschrieben hat, Mythen oder Fabeln zu nennen, und dies bezieht er auf gleiche Weise nicht bloß auf die Schöpfungsgeschichte, sondern auch auf die Geschichte der Patriarchen, Jobs bis herab zu den Evangelien. Was er aber unter Mythus versteht, erklärt er uns bei Gelegenheit einer Erläuterung des Wortes ‚Engastrimythus‘; ‚Engastrimythus erklärt sich als eine Zusammensetzung aus γαστὴρ und μῦθος und bedeutet so eine aus seinem eigenen Bauch heraus erfundene Fabel. Die Erfindung einer Fabel aber besagt nicht Wahrheit, sondern offenbar Lüge‘[3]).

---

[1]) A. a. O. S. 657.

[2]) Ἅπαντα, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀλληγορῶν ἀναιρεῖ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις: a. a. O. c. 22 S. 657.

[3]) A. a. O. Kap. 26 (M. PG. 18, 669 A); vgl. dazu auch die folgenden Kapitel, in welchen er den Begriff Fabel aus der griechischen

87. Eustathius mochte dem Alexandriner in manchen Punkten unrecht getan haben, sei es, daß er das Wort μῦθος im Sinne seines Gegners falsch verstanden, sei es, daß er dessen Auslegung von 1 Kön. 28 grundlos mißbilligt; daran jedoch ist kein Zweifel, daß er die origenistische Manier, von der Geschichte abzuweichen und sie als erdichtete Fabeln für unwahr zu erklären, als verwerflich zurückweist. Ohne Erfolg sind seine Bemühungen nicht geblieben; zeigt er sich doch gerade in der angeführten Abhandlung als Mann, den man von anderer Seite um Rat fragt, auch von Seite solcher, denen das Prädikat zukommt ‚des rechten Glaubens würdigster und geweihter Verkünder'; als Antwort eben auf eine solche Anfrage von solcher Seite gibt sich ja das ganze Schriftstück[1]). Die Freunde aber des bekämpften Gegners sahen in ihm eines der Hauptbollwerke, das fallen müsse, sollte ihnen die Aussicht auf den Sieg bleiben, und Eusebius Pamphili war es, unter dessen tätigem Einfluß schließlich Eustathius seines bischöflichen Amtes entsetzt wurde, wenngleich es hauptsächlich arianische Gegensätze waren, welche hier mitspielten.

88. Indes fand der Origenismus immer noch eine sichere Pflegestätte in den Gegenden Palästinas, wo er auch großgezogen ward; und um denselben gerade hier anzugreifen und wenn möglich auszurotten, machte sich Epiphanius, der Bischof von Konstantia, dem alten Salamis, ans Werk. Er war es im Verein mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria und Hieronymus, dem es gelang, die origenistische Irrlehre auch dort niederzudrücken. Bischof Johannes von Jerusalem war es, der die Freundschaft aufrecht hielt, welche seinen Vorgänger Alexander mit Origenes verband; es mögen wohl einige aus der näheren Umgebung des Bischofs gewesen sein, die es mit ihm hielten; quosdam habeas hujus haereseos socios, sagt Hieronymus von ihm; und diese nennt er gleich darauf seinen Chor[2]); das Volk verabscheute die origenistischen Lehren, wie man aus dem Beifall sieht, den Epiphanius bei diesem gefunden, wovon uns Hieronymus an derselben Stelle erzählt[3]).

Rhetorik entwickelt und wo er wiederholt: οὐ γάρ ἔτι νομίζοιτο μῦθος, εἰ γεγονὼς εἴη κατὰ ἀλήθειαν, (c. 27) und wo er unter die Fabeln einreiht, was Homer und Hesiod in ihren Gesängen besungen haben (c. 29).

[1]) Vgl. a. a. O. (M. PG. 18, 614 A).

[2]) L. contra Joh. Hieros. c. 9 (M. PL. 23, 362 C); c. 11 (23, 364 A).

[3]) A. a. O. c. 11: ‚Nonne cum de Anastasi pergeretis ad crucem

89. Hören wir zunächst Epiphanius seine Meinung entwickeln in einer Zeit, da er noch nicht eingetreten war in offenen Krieg mit dem Bischof von Jerusalem. Er weiß zunächst sehr wohl zu unterscheiden, was in der Schrift tropisch und figürlich zu verstehen sei, was im direkten Wortsinn; so macht er es den Ketzern zum Vorwurf, daß sie gewisse Stellen der Schrift falsch verstehen und Mißbrauch treiben mit der figürlichen Redeweise, wie sie in derselben oft zur Verwendung kommt. ‚Nicht genug kann ich mich darüber wundern — so sagt er — wie die streitsüchtigen (Häretiker) das im eigentlichen Sinne wahre verkehren zum uneigentlichen, und das, was im figürlichen Sinne gesagt ist, als pure Wahrheit hinnehmen, indem sie sich selbst betrügen. Daß das Wort gezeugt worden, was ihm doch von Natur aus wirklich zukommt, leugnen sie . . ., das aber, daß es von ihm heißt: er ward hervorgebracht (ἐκτίσθη), ein Wort, welches unvereinbar ist mit seiner Gottheit, wie es denn auch in der Allegorie von ihm gesagt ist, das nehmen sie wieder im eigentlichen Sinne'[1]). Davon aber abgesehen gilt ihm als unumstößlicher Grundsatz: ‚Was die Propheten und Moses gesagt haben, das stammte von Gott dem Vater und vom Sohne Gottes selbst, dem Herrn, und vom heiligen Geiste, und so mußte, was geschrieben steht, auch erfüllt werden'[2]). Dasselbe hatte er früher schon eigens für die Bücher Moses' festgestellt, wo er sagt: ‚Was Moses geschrieben, das hat er nicht ohne den Willen Gottes geschrieben; sondern auf Antrieb des hl. Geistes hat er es festgesetzt'[3]).

Von diesem Grundsatz ist ihm die Geschichte als solche nicht ausgenommen; denn das ist es, was er an einem seiner Gegner tadelt: ‚Wenn du von der hl. Schrift nur was dir gefällt, annimmst, und zurückweisest, was dir beliebt, so machst du dich offenbar zum

(Johannes et Epiphanius), et ad eum (Epiphanium) omnis aetatis et sexus turba conflueret, offerens parvulos, pedes deosculans, fimbrias vellens: cumque non posset praemovere gradum, sed in uno loco vix fluctus inundantis populi sustineret, tu tortus invidia adversus gloriosum senem clamitabas: nec erubuisti in os ei dicere, quod volens et de industria moraretur (M. PL. 23, 364 A und unter C); ebenso Epiphanius in seinem Briefe an Johannes c. 3.

[1]) Ancoratus c. 53 (M. PG. 43, 108 f.); dazu vgl. c. 109 und adv. haereses haer. LXIX. c. 50 (M. PG. 42, 277).

[2]) Adv. haeres. h. 42 (M. PG. 41, 759 C).

[3]) A. a. O. haeres. 33 c. 9 (M. PG. 41, 571).

Richter und nicht zum Interpreten des Gesetzes'[1]). Aus den geschichtlichen Berichten nimmt er seine Beweise für dogmatische Lehrsätze ebensowohl wie aus andern Stellen[2]), und was so an geschichtlichem angezogen wird, wird mit denselben Formeln eingeführt, wie andere Schriftzitate[3]); und was die Gegner an Beweisstücken gegen diese geschichtlichen Episoden der Schrift vorbringen, heißt er falsche Märchen und erdichtete Fabeln[4]), was er offenbar nicht tun dürfte, wenn er einen gleichen Vorhalt für seine Beweismittel zu fürchten hatte.

90. Doch gehen wir ohne Umschweife zu dem Punkte über, der unsere Sache am besten beleuchtet, zu jenen Lehr- und Redewendungen, in welchen er in direkten Gegensatz zu Origenes tritt. Ihm macht er zunächst den folgenden Vorwurf: ‚Für seine Meinung legt er sich gewisse Zeugnisse zurecht und bringt sie vor aus den göttlichen Schriften, die aber keineswegs so lauten, oder dort so niedergeschrieben stehen . . . Was er immer nur kann, das setzt er in Allegorien um, so das Paradies, und die Wasser, die in ihm sind und über den Himmeln und unter der Erde: und er kann sich nicht genugtun mit solchen und ähnlichen Albernheiten, wovon wir auch anderswo berichtet haben'[5]).

Hören wir, was er von dieser Manier an einer andern Stelle sagt: ‚Mit dem Paradies treiben viele ihr Spiel in Allegorien, wie auch der wahnwitzige (θεήλατος) Origenes daran Gefallen fand, mehr Spiel der Phantasie als Wahrheit ins Leben einzuführen, wo er sagt: „es gibt kein Paradies auf der Erde . . . Wenn es aber kein Paradies über der Erde gibt und das, was in der Genesis geschrieben steht, nicht wahr, sondern der Allegorie halber gesagt ist: dann kann man ihr überhaupt nicht mehr trauen (οὐδὲν ἔνι τῆς ἀκολουθίας), sondern alles ist in Allegorien umzusetzen‘. Er zeigt aber aus dem ganzen Zusammenhang, wie notwendig das Paradies in wörtlichem Verstand aufzufassen sei; dann fährt er fort: ‚es ist aber Pflicht der Gläubigen,

---

[1]) A. a. O. 44 haeres. (M. PG. 41, 828 C).

[2]) Vgl. z. B. a. a. O. haeres. 39 n. 5 (M. PG. 41, 672), haer. 64 n. 64 (M. PG. 41, 1179), n. 65 (41, 1183) n. 66 (41, 1185).

[3]) So beispielshalber: A. a. O. haeres. 39 n. 5 (M. PG. 41, 672); ebda n. 7 (41, 674 B).

[4]) A. a. O. haer. 39 n. 8 (M. PG. 41, 674).

[5]) A. a. O. haeres. 64 n. 4 (M. PG. 41, 1078).

die Schrift anzuerkennen, und ihre Wahrheit nicht zu leugnen, sowie es Gewohnheit der Ungläubigen ist, die Gnadengabe zurückzuweisen'. Ist dieses auch manchmal nicht gar zu leicht, indem manchmal etwas für uns unverständlich bleibt, wie z. B. in der Frage, wie der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, da doch Gott nicht körperlich wie der Mensch ist, so darf uns dies nicht im mindesten stoßen; ,schlicht und arglos glauben wir Gott, der in allem die Wahrheit redet... So sehen wir auch den Erlöser Brot in seine Hände nehmen, wie es im Evangelium zu lesen ist, ... und ihn sagen: dies ist mein Leib'. Und obwohl nach der Sinneswahrnehmung soviel entgegensteht, ,nichtsdestoweniger findet sich niemand, der jener Rede nicht Glauben schenkte; und wer nicht glaubt, daß sie ganz, wie er sagte, wahr sei, der geht der Gnade und des Heiles verlustig. Was immer wir also hören [in der Schrift], das glauben wir, weil es von ihm ist'[1]).

Ganz nach diesen Prinzipien hatte er schon in den Büchern wider die Ketzereien Origenes zurechtgewiesen, der es für historisch unhaltbar erklärt hatte, daß Gott den ersten Menschen nach ihrem Falle Kleider aus Tierfellen gereicht habe. ,Wenn es dich aber stört und du die Gabe des hl. Geistes nicht in physischer Auffassung (ψυχικῶς διανοούμενος) annehmen kannst, ungläubiger Mensch und noch mehr als ungläubig, so sage mir dann doch von einem jeden Werke Gottes, welch große Wunderkraft es in sich birgt? Wie doch der Himmel aus dem Nichts in der Höhe ausgespannt und entfaltet ward? ... Woher Moses, der Diener Gottes, auf dessen Befehl die Menge Mücken aufbrachte? Wie er den Stab aus Holz in eine lebende und einherkriechende Schlange wandelte? Wie es kam, daß die Hand des Moses in Schnee sich kehrte? Ganz so, du Ungläubiger, wollte auch damals Gott dem Adam und den Seinen Kleider herstellen, die in Wirklichkeit aus Tierfellen waren, ohne daß er Tiere dazu brauchte, ohne irgend welche menschliche Kunst oder vielgestaltige Tätigkeit, durch seinen bloßen Willen, nicht anders als wie er auch im Anfang wollte, und Himmel und Weltall war geschaffen'[2]).

---

[1]) Ancoratus c. 54 sqq. (M. PG. 43, 111 ff.

[2]) A. a. O. c 66 (M. PG. 41, 1186); hiezu Ancor. c. 62 (M. PG. 43, 128).

Nach denselben Grundsätzen geht er auch an der schon angerufenen Stelle des Ankoratus (c. 58 ff.) zunächst die Schöpfungsgeschichte[1]), darauf aber auch die ganze Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes durch, in welcher er bei einzelnen Dingen wieder die geschichtliche Wahrheit hervorhebt und scharf betont, wie z. B. unter Kap. 59, wo er sagt: ‚Lamech erzeugte den Noe, unter dem die Sündflut nicht als Allegorie, sondern in Wahrheit (οὐκ ἀλληγορίᾳ, ἀλλ' ἀληθείᾳ) sich zutrug und alle Lebewesen (πᾶσα ψυχή) zugrunde gingen und nur acht Menschenseelen gerettet wurden'. Im Anschluß daran resumiert er in Kap. 61 das Gesagte: ‚Was von Gott geschehen ist, ist nicht in Allegorien zu verstehen; es gibt (ἔστι) einen Adam, es gibt Feigenblätter und Feigenbaum, und einen Baum, die Wissenschaft von gut und bös zu gewinnen, und einen Baum des Lebens inmitten des Paradieses, und Schlange, und Ungehorsam und Gehorsam, und Flüsse und Eva und Schöpfung . . .' Endlich schließt er das ganze ab mit der feierlichen Versicherung (c. 63): ‚Das war die Meinung der heiligen Kirche Gottes von altersher . . . Schweige also, Origenes und ihr, die ihr seine Schüler seid: wahrhafter als ihr und euer Lehrmeister sind die Apostel und Propheten . . . πάντα γὰρ ἀληθεύει ἡ θεία Γραφή . . πᾶσα γὰρ αἵρεσις ψεύδεται, μὴ λαβοῦσα Πνεῦμα ἅγιον κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν Πατέρων ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ θεοῦ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ'.

91. Das war die Überzeugung des Mannes, der von Feuereifer für die Reinerhaltung der ererbten kirchlichen Lehre ganz erglühte; es war nichts anders als dieser reine und heilige Eifer, der

[1]) Interessant ist hier die Beweisführung für die Wirklichkeit des Paradieses; ausgehend von den Paradiesesflüssen, über deren Identifizierung mit den vier irdischen Flüssen, welche er dort nennt, wir nicht rechten wollen, schließt er auf folgende Weise: Εἰ τοίνυν οὐκ ἔνι παράδεισος αἰσθητός, οὐκ ἔνι πηγή· εἰ οὐκ ἔνι πηγή, οὐκ ἔνι ποταμός· εἰ οὐκ ἔνι ποταμός, οὐκ εἰσὶ τέσσαρες ἀρχαί. Εἰ οὐκ ἔνι Φεισών, οὐκ ἔνι Γεών. Εἰ οὐκ ἔνι Τίγρης, οὐκ ἔνι Εὐφράτης· εἰ οὐκ ἔνι Εὐφράτης, οὐκ ἔνι συκῆ, οὐκ ἔνι φύλλα, οὐκ ἔνι Ἀδάμ, οὐκ ἔνι φαγεῖν, οὐκ ἔνι Εὔα, οὐκ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὐκ ἔνι Ἀδάμ. Εἰ οὐκ ἔνι Ἀδάμ, οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι, ἀλλὰ μῦθος λοιπὸν ἡ ἀλήθεια, καὶ ἀλληγορεῖται τὰ πάντα. Ἔστι τοίνυν Ἀδάμ· ἐσμὲν γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ γένος αὐτοῦ ὄντες πάντες κατὰ διαδοχὴν καὶ ὁρῶμεν αὐτὸν διὰ τοῦ πλήθους ἐν τῇ διαδοχῇ· dies beweist er dann und schließt in Kap. 61 sein Argument.

ihn antrieb, sich aufzumachen und nach Palästina zu eilen, wo der von ihm so entschieden verurteilte und gebrandmarkte Origenes so einflußreiche Freunde und Verehrer fand: den Bischof von Jerusalem Johannes, Hieronymus und Rufinus. Es war nicht Eifersucht und nicht Haß, der ihn bewog, eines Tages in Gegenwart des Bischofs selbst vor einer ungeheuren Volksmenge eine Rede gegen Origenes und seine Irrtümer zu halten und Johannes aufzufordern, mit ihm den Irrlehrer zu verurteilen und zu verdammen. Der Brief, welchen er nach seiner Heimkehr nach Cypern an den Bischof sandte, spricht laut dagegen, ebenso, was uns Hieronymus über jene Verhandlungen berichtet: ‚obsecro te, dilectissime — so redet Epiphanius seinen Gegner an — et quasi membris meis parcens propter charitatem quam in te habeo, precor scribens et orans, ut impleas illud quod dicitur: nonne, odientes te, Domine, odivi et super inimicos tuos tabescebam?‘ Das waren nicht Worte, die der Haß eingegeben hatte[1]).

Was war es nun, was Epiphanius vor seinem Gegner dem Origenes zur Last legte und was er verurteilt wissen wollte; es waren acht Punkte; Hieronymus berichtet sie uns in seinem Buche gegen den Bischof von Jerusalem (c. 7); der vierte davon lautet: ‚daß er (Origenes) unter den Kleidern aus Tierfellen die menschlichen Leiber versteht, mit denen Adam und Eva nach dem Sündenfall und ihrer Vertreibung aus dem Paradies umkleidet wurden, die so ohne Zweifel vorher im Paradies ohne Fleisch, Muskeln und Gebein gewesen seien‘. Unter Nummer sechs wird ihm vorgehalten, ‚daß er das Paradies auf eine Weise allegorisiere, die die Wahrheit der Geschichte verkehre, für Bäume Engel und für Flüsse himmlische Kräfte setzend, und so den ganzen geschichtlichen Gehalt des Paradieses ausleere‘, ebenso siebentens: ‚daß er die Wasser, welche nach der Schrift über dem Himmel seien, für heilige und überirdische Kräfte halte, jene Wasser aber, die auf der Erde und unter der Erde, für feindselige und dämonische Kräfte ansehe‘.

Auf die gleiche Weise klärt uns Epiphanius selbst auf in seinem Rechtfertigungsschreiben an den gekränkten Gegner (c. 4): ‚Quis enim *catholicorum* possit aequo animo sustinere — so lautet die Übersetzung des Hieronymus — et eorum, qui fidem suam

---

[1]) Vgl. a. a. O. c. 4 und Hieronymus contra Joh. Hierosol. c. 8 (M. PL. 23, 361 A).

bonis operibus exornant, ut audiant Origenis doctrinam atque consilium, credant praeclarae illius praedicationi: Non potest Filius videre Patrem, neque Spiritus Sanctus videre Filium . . . Illud quoque quis Origenem dicentem patiatur, quod animae angeli fuerint in coelis . .? Exinde *veritatem historiae allegoriae depravans mendacio, infinita verba multiplicat;* et simplices quosque varia persuasione supplantans, nunc asserit animas juxta Graecam etymologiam ψυχὰς ἀπὸ τοῦ ψύχεσθαι idcirco vocitatas, quia de coelestibus ad inferiora venientes, calorem pristinum amiserint . . . *Et si hoc verum est, ubi est fides nostra?* ubi praeconium resurrectionis? ubi apostolica doctrina, quae in ecclesiis Christi hucusque perdurat? ubi illa benedictio ad Adam et ad semen ejus, et ad Noe et ad filios ejus: crescite et multiplicamini et replete terram? Jam enim non erit benedictio, sed maledictio juxta Origenem, qui angelos vertit in animas et de sublimi fastigio dignitatis facit ad inferiora descendere, quasi Deus generi humano non possit animas per benedictionem dare, nisi angeli peccaverint, et tot in coelo sint ruinae, quot in terra nativitates. *Dimittenda ergo nobis est doctrina apostolorum et prophetarum et legis et ipsius Domini Salvatoris in Evangelio pertonantis . . . Quanquam istiusmodi nugas et deliramenta soleat illa Scripturarum interpretatione perversa et aliud significante, quam quod verum est, affirmare,* dicens: priusquam a malitia humiliarer, ego deliqui (Ps. 118, 67) etc. . . cum alius procul dubio sensus scripturae divinae sit quam ille in haeresim suam maligna interpretatione detorquet. *Quod faciunt et Manichaei et Gnostici et Ebionitae et Marcionis sectatores et aliae haereses numero octoginta, quae de purissimo scripturarum fonte assumentes testimonia non ita interpretantur ut scripta sunt, sed simplicitatem sermonis ecclesiastici id volunt significare, quod ipsi sentiunt*"[1]).

Wie dieses alles gerade in Bezug auf Geschichte zu verstehen sei, darüber kann aus der Stelle selbst kein Zweifel sein; das wird dem Gegner ja zum Vorwurf gemacht, daß er „durch das Lügen-

---

[1]) A. a. O. M PG. 43, 384 f.

werk der Allegorie die Wahrheit der Geschichte verkehre'; darüber klären uns auch die Beispiele wieder auf, an welchen Epiphanius das Verfahren des Origenes im folgenden Kapitel (5) beleuchtet.

92. Die Bemühungen des hl. Epiphanius hatten zunächst die Wirkung, daß Johannes, den er zu gewinnen hoffte, sich gegen ihn kehrte, vorzüglich deshalb, weil jener auch den Verkehr mit ihm feierlich gebrochen, in seine Jurisdiktionsrechte eingegriffen und ihn so wie ein von der Kirche getrenntes Glied behandelt hatte. Das Volk aber hatte Epiphanius, besonders auch auf sein nachträgliches Schreiben hin, für sich, und was noch mehr war: er gewann Hieronymus für sich und an ihm einen beredten Anwalt seiner Sache. ‚Pfeile' nennt dieser die acht Klagepunkte des Epiphanius gegen Origenes, mit welchen auch Johannes von Jerusalem durchbohrt werde[1]); alle acht nimmt Hieronymus in Schutz; denn so sagt er in demselben Buche c. 6 zu seinem früheren Freunde: ‚acht Streitpunkte sind es, die man dir vorgehalten hat: Nur drei berührst und umgehst du (praeteris); in den übrigen tiefes Stillschweigen. Wenn du auf sieben Stücke zur völligen Zufriedenheit geantwortet hättest, in dem einen (das übrig wäre) würde ich dir zusetzen (haererem); und in dem, was du verschwiegen, recht behalten (tenerem)[2]).

93. Da Bischof Johannes sich verletzt glaubte und sich an den Patriarchen Theophilus von Alexandrien wandte, ward dieser auch in den Streit hineingezogen; seinem berühmten Landsmann vorerst nicht abhold, versuchte er zunächst die Sache friedlich beizulegen, und es gelang ihm auch vorläufig eine Versöhnung herbeizuführen. Nicht lange darauf aber sollten ihn äußere Umstände die Sache etwas näher bringen; und bald stand er an der Spitze der anti-origenistischen Bewegung[3]). Er forderte den hl. Epiphanius auf, im Streite festzubleiben, eine Synode zu berufen und dahin zu arbeiten, daß die origenistische Häresie öffentlich verurteilt werde[4]). Er selbst verfaßte seine ge-

---

[1]) Liber c. Joh. Hieros. c. 8.

[2]) Vgl. auch in cap. X Daniel. v. 4 (M. PL. 25, 554).

[3]) Hergenröther sagt diesbezüglich von Theophilus: ‚Obschon derselbe anfangs nur notgedrungen und ohne innere Sinnesänderung das getan, ward er doch durch äußere Einflüsse bald auch wirklich umgestimmt'; Kirchengesch.[3] I. Bd. S. 403.

[4]) Unter den Briefen des hl. Hieron. 90 (al. 67) M. PL. 22, 756.

harnischten Osterbriefe, in welchen er sämtliche Anklagepunkte des Epiphanius wiederholte.

Hören wir, was er in unserer Sache im ersten Osterbriefe unter n. 10 sagt: Paulus quidem scribit: Tradidi enim vobis in primis, quod et accepi, quia Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum scripturas (1 Cor. 15), illas in testimonium vocans et volens earum auctoritate firmare quod dubium est; *Origenes autem absque ullo divinae vocis testimonio vim facere nititur veritati et extincta lucerna invenire eam.* Dies erklärt Theophilus nicht viel später unter n. 12: Iste [Origenes] est qui Assyriis Babyloniisque fluminibus aperuit os suum, qui navem Ecclesiae bonorum mercium salutaris doctrinae plenam fluctibus operire conatus est: dum imperitorum laude sustollitur, et *Scripturarum sensum aliter quam se habet veritas edisserens* gloriatur in confusione sua. Und im Kapitel, mit welchem er seinen Brief beschließt, kommt er noch einmal auf diesen Punkt zurück, indem er sagt: ‚Abjectis itaque Origenis malis et scripturarum quae vocantur apocryphae id est absconditae decipulis praetermissis iterum atque iterum obsecro vos, fratres carissimi, dominicae passionis festa celebremus.

In derselben Weise spricht er sich im Osterbrief des folgenden Jahres aus: ‚Es sollen wissen, daß mit uns das Leiden des Herrn nicht feiern können jene, welche dem Origenes — um etwas aus den Fabeln der Dichter zu berühren, der Hydra aller Häresien — folgen und sich noch rühmen, ihn zum Lehrmeister und Bannerträger des Irrtums zu haben. Unzählige Bücher hat er zwar zusammengeschrieben und der Welt als Erbschaft seiner Schwatzhaftigkeit, als ein recht schädliches Besitztum hinterlassen — wir jedoch kennen die Vorschrift des Gesetzes: unter die Botmäßigkeit eines fremden Menschen sollst du dich nicht begeben, der dein Bruder nicht ist (Dt. 17, 15). Er, der auf Abwegen von den Regeln der Apostel abgewichen ist, wird als unwürdiger . . von Christi Festfeier ausgeschlossen . .‘ Als erster Grund aber, warum Origenes für unwürdig der Festfreude erklärt wird, wird geltend gemacht: Quae *enim* illum ratio, quis disputationum ordo perduxit, ut allegoriae umbris et cassis imaginibus *scripturarum tolleret veritatem?*

Quapropter — so kommt er in Kap. 19 auf dasselbe zurück — si volunt cum ecclesia dominicum Pascha cele-

brare, qui auctoritati Scripturarum Origenis praeferunt deliramenta, audiant inclamantem Deum: et non ostendi illa tibi, ut ambulares post ea . . . Ut erroris tenebras frigusque ignorantiae relinquentes, ad ortum solis justitiae, juncti magorum studiis convertantur, et inhabitantes calidissimam plagam coeli, quae in scripturarum fervore sentitur, pastores ecclesiasticos, spreta Origenis amentia, sciscitentur et dicant: ubi est qui natus est rex Judaeorum? *Cum illum invenerint jacentem in praesepi, humili videlicet eloquio scripturarum, offerant ei aurum et thus et myrrham: id est fidem probatam et omni veritatis splendore fulgentem* etc.

94. Wie aber Hieronymus schon die Sache des Epiphanius zur seinen gemacht und gegen Johannes von Jerusalem verteidigt hatte, so macht er nun auf gleiche Weise auch die Schreiben des Patriarchen von Alexandrien sich zu eigen, übersetzt sie und empfiehlt sie. ‚Den Demetrius aus der Alexanderstadt vertrieben, ihn verjagt vom ganzen Erdkreis Theophilus', sagt er im Begleitschreiben zu seiner Übersetzung des zweiten Osterbriefes im 1. Kapitel; dasselbe wiederholt er im nächsten Kapitel mit den Worten: en papa Theophilus tota Origenem arguit libertate haereticum esse; zum Schlusse bittet er seine Freunde, daß sie zu Gott beten sollen, auf daß, was im Griechischen gefällt, im Lateinischen nicht mißfalle, und was der Orient bewundert und verkündet, Rom auch aufnehme frohen Sinnes und die Lehre des Stuhles des Evangelisten Markus der Stuhl des Apostels Petrus durch seinen Ausspruch bestätige.

Quanquam — so fügt er allsogleich hinzu — celebri sermone vulgatum sit, beatum quoque Papam Anastasium, eodem fervore, quia eodem spiritu est, latitantes in foveis suis haereticos persecutum, ejusque litterae doceant, damnatum in Occidente, quod in Oriente damnatum est. Die Tatsache, daß Origenes nach dem Vorgange des Theophilus auch von Papst Anastasius verurteilt worden, erwähnt Hieronymus noch öfter; so in seinen Büchern gegen Rufin l. 1 c. 10, wo er seinem Gegner, welcher sich auf die Verteidigung des Origenes durch den Märtyrer Pamphilus beruft, entgegnet: Quid facient epistolae Theophili episcopi? Quid papae Anastasii in toto orbe haereticum persequentes, cum liber tuus sub nomine

Pamphili editus pugnet contra epistolas eorum et episcopali nomini testimonium martyris opponatur?[1])

95. Die Bedeutung dieses Streites gegen Origenes und seine Anhänger in seinem ganzen Verlauf für unsere Sache wird erst klar, wenn wir uns vor Augen stellen, was es eigentlich gewesen, das Origenes geleugnet hat, und worin der Gegensatz bestand, in welchen die beiden Richtungen traten.

Der Gegensatz war nun keineswegs der, daß Origenes Allegorie trieb, und seine Feinde nicht: Allegorie trieben beide Parteien fast ausnahmslos. Der Anklagepunkt war der, daß Origenes durch übertriebene Allegorie die Wahrheit der Schrift in Frage stellte.

Als solche gefährdete Wahrheit kommt bei Origenes nur in Frage Gesetz und Geschichte[2]), und auch diese nicht, als ob sie in ihrer Allgemeinheit bedroht würden; Origenes verwahrt sich gegen eine solche Auslegung seines Gedankens ganz ausdrücklich; wir haben die diesbezügliche Stelle aus dem neunzehnten Kapitel der Prinzipienlehre gehört. ‚Bei weitem mehr — so lauten seine Worte — ist geschichtlich wahr, als das ausmacht, was hinzugefügt und rein geistig aufzufassen ist'. Seinen Gegnern konnte die Stelle und die Erklärung nicht unbekannt sein; kannten sie ja fast ausnahmslos das Buch, in welchem sie stand, und machten sie dasselbe zur Grundlage ihrer Bekämpfung origenistischer Irrtümer. Zu allem Überfluß machten diese Stelle schon die frühesten Apologeten des Alexandriners, Pamphilius und Eusebius, für ihren Klienten geltend[3]), und Rufinus verfehlte nicht, auch diese Apologie wieder in Erinnerung zu bringen.

Wenn also Theophilus, Hieronymus, Epiphanius, Methodius ihre Anschuldigung gegen Origenes nichtsdestoweniger aufrecht erhielten, so geschah dies eben nur, weil ihnen auch diese Konzession zu wenig war. Es waren in der Tat nur einzelne kleinere Episoden, namentlich aus der Genesis, welche Origenes durch seine Allegorisierung der Geschichtlichkeit entzog; aber dies genügte, daß ihm Theophilus die Frage entgegenschleuderte: ‚**quae illum ratio . . . perduxit, ut allegoriae umbris et cassis imaginibus** ***scripturarum tolleret veritatem?*** Ebenso spricht Hieronymus von der origenistischen Inter-

---

[1]) Ebenso a. a. O. l. III c. 9 (M PL. 23, 464) und Epist. 95 (M. PL. 22, 772 ff).

[2]) Vgl. Prinzipienlehre l. IV c. 15 ff.

[3]) Apologia pro Origene c. 6 (M. PG. 17, 590).

pretationsmethode: eorum deliramenta conticescant, qui *umbras et imagines in veritate quaerentes, ipsam conantur evertere veritatem,* ut flumina et arbores et paradisum putent allegoriae legibus se debere subruere[1]); und niemand hat eindringlicher vor diesem Unfug gewarnt als er, wo er als Greis (c. 6) an Pammachius und Oceanus schreibt (c. 3): Congregavi libros Origenis, fateor, et ideo errores non sequor, quia scio universa, quae scripsit. Credite experto, quasi christianus christianis loquor; venenata sunt illius dogmata, aliena a scripturis sanctis *vim scripturis facientia.* Sie hatten eben das ganz richtige Gefühl, daß die historische Wahrheit in einem Falle durchbrochen, schon überhaupt nicht mehr bestehen kann, und konnten sich daher nicht früher zufrieden geben, als bis sie der Wahrheit der heiligen Geschichte in ihrer ganzen Ausdehnung bis hinein ins geringfügigste Detail Anerkennung verschafft hatten[2]).

96. Mit dem Erfolge ihrer Bemühungen konnten die Kämpfer im Streite wohl zufrieden sein; Theophilus hatte kaum das Wort gegen Origenes ergriffen, als Hieronymus schon berichten konnte: breviter scribimus, quod totus mundus exultet, et in tuis victoriis glorietur, erectumque Alexandriae vexillum crucis et adversus haeresim trophaea fulgentia gaudens populorum turba prospectet[3]). Und wieder: Vox beatitudinis tuae in toto orbe pertonuit et cunctis Christi ecclesiis

---

[1]) In Daniel. c. X v. 4 (M. PL. 25, 554).

[2]) Mit Recht macht Delattre gerade diesen Gegensatz zwischen Hieronymus und Origenes geltend in seinem Buche autour de la question biblique S. 284 ff., um die Meinung des hl. Lehrers in unserer Frage zu beleuchten. In der Tat, es liegt hierin ein ausschlaggebendes Moment für den Fall, daß Hieronymus einmal in früherer Zeit gelegentlich anders sich geäußert hätte. Wir glauben eben dem greisen Doktor der hl. Schrift mehr als dem jüngeren, mehr da, wo er durch die Gewalt der Umstände genötigt war, die angeregte Frage schärfer ins Auge zu fassen und zu überlegen, als da, wo er nur im Vorübergehen die Sache streift. Erravimus juvenes, sagte er selbst zur Anklage seiner Gegner sich herablassend, ohne sie zuzugeben, emendemur senes . . Credidistis confidenti, credite et neganti. — Weiterhin die Meinung des Heiligen zu untersuchen, liegt bereits außerhalb der Grenzen, die dieser Untersuchung gesteckt sind.

[3]) Ep. 86 ad Theophil. (M. PL. 22, 754).

laetantibus, diaboli venena siluere. Nequaquam amplius antiquus serpens sibilat, sed contortus et evisceratus, in cavernorum tenebris delitescens, solem clarum ferre non sustinet[1]).

Dasselbe bezeugt Epiphanius in seinem Briefe an Hieronymus[2]), wo wir unter anderm lesen: Quomodo porrectis in altum Moysi manibus vincebat Israel, sic Dominus confortavit famulum suum Theophilum, ut super altare ecclesiae Alexandrinae, contra Origenem vexillum poneret, et impleretur in eo quod dicitur: scribe signum hoc, quia delebo funditus Origenis haeresim a facie terrae cum ipso Amalech. Er redet hier von einer Ausrottung der origenistischen Irrtümer von Grund aus. Mag dies auch nicht völlig zutreffen bei andern seiner Lehren, von seiner Schriftlehre ist es buchstäblich wahr geworden; denn als später unter Kaiser Justinian wiederum eine Deklaration gegen neu erstandene Origenisten nötig geworden, geschah dieser Irrlehre keine Erwähnung mehr; es war überflüssig geworden; sie hatte keine Anhänger und Verteidiger mehr.

---

[1]) Ep. 88 ad Theophil. (M. PL. 22, 755); davon redet er auch sonst oft, z. B. ll. adv. Rufin. I, 12. Ep. 97 ad Pammach. et Marcellam. n. 1 (PL. 22, 790). Ep. 127 ad Principiam c. 11.

[2]) Unter den Briefen des hl. Hieronymus 91 (M. PL. 22, 758).

Zur Disputation des Joh. Duns Skotus über die Unbefleckte Empfängnis.

Von P. **Michael Bihl** O. F. M.

Seit mehr denn Jahresfrist besteht in romanischen Ländern eine neue, aber in unseren Landen kaum bemerkte Kontroverse über die disputatio Scoti. Gemeint ist die öffentliche Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis durch Fr. Johannes Duns Skotus in einem feierlichen Aktus vor der versammelten Pariser Universität um das Jahr 1304.

Die Disputation zu Gunsten der Unbefleckten Empfängnis ist auf der einen Seite völlig in Abrede gestellt worden teils mit und teils ohne Gründe, während man auf der andern Seite noch an allem festhielt, was die spätere Legendenbildung an Zierrat und Verbrämung um die Disputation gewunden hat. So die 200 Thesen der Gegner, die Skotus der Reihe nach wiederholt und zunichte gemacht habe, das Statut der Pariser Universität bezüglich des allen Professoren abzufordernden Eidschwures, die Skotus zur Ermutigung zunickende steinerne Marienstatue, ja sogar eine ‚Habakuk-Reise' des Skotus von Oxford nach Paris, und andere Phantasiegebilde ähnlicher Art und gleichen Wertes. Andere gaben die offenbar legendarischen Ausschmückungen ganz preis, hielten aber an der Tatsächlichkeit der öffentlichen Disputation fest, wiewohl sie mit Döllinger[1]) die ganze Erzählung als ‚sehr verdächtig' anerkennen mußten.

[1]) Kirchenlexikon X², 2129.

Der ganze Streit soll nun nach der Aussage einiger in ein ganz neues Stadium getreten sein. Denn man will einen bisher unbekannten Text ausfindig gemacht haben, der die Historizität der disputatio beweisen soll. Angeblich ist er von dem Minoriten Landulphus Caracciolo, einem Hörer und Schüler des Joh. Skotus. Falls ein solcher die Disputation bezeugt hätte, würde allerdings jede Gegenrede verstummen.

Vorerst einige Worte zur Entdeckung dieser Stelle des Landulphus Caracciolo. Der glückliche Entdecker derselben, P. Francesco Paolini O. F. M., hat sie gleich durch Abdruck in verschiedenen italienischen Zeitschriften zur öffentlichen Kenntnis gebracht[1]). Andere Revuen, vorab solche, die von Franziskanern redigiert werden, druckten den Text mit Genugtuung nach[2]). P. Paolini edierte denselben nochmals in seiner Ausgabe der Vita des Duns Skotus von Fra Mariano von Florenz O. F. M.[3]). Eine sehr einläßliche Würdigung, d. h. Verteidigung des Textes[4]), hat P. Deodat-Marie de Basly O. F. M. in der von ihm redigierten ‚Bonne Parole'[5]) veröffentlicht. Ebenso auch P. Agostino Molini[6]) O. F. M. und endlich hat der belgische

---

[1]) Cf. L'Oriente serafico. anno XVI (15 giugno 1904) Nr. XI (Sta Maria degli Angeli 1904 col. 471—486 unter dem Titel: La Francia e l'Immacolata. — Cf. La Verna. giugno 1904 p. 16 seqq. etc.

[2]) La Bonne Parole, juillet 1904 (Le Hâvre 1904). Le Messager de St. François (Malines 1904) nov. 1904. The Tablet, London. 5. nov. 1904. p. 725—26 unter der Aufschrift: The Ven. Joh. Duns Scotus before the university of Paris etc.

[3]) Vita B. Johannis Duns Scoti, doctoris Mariani et Subtilis, ab immemorabili tempore beati vulgo nuncupati a Mariano Florentino conscripta circa annum 1480. Genuae 1904. Brosch. 16. 28 S. cf. p. 14—16 nota.

[4]) Unter anderen hatten die neue Belegstelle abgelehnt die PP. des Kollegs vom hl. Bonaventura zu Quaracchi im dritten Bande der von ihnen herausgeg. Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. M. Virginis. Ad Claras Aquas 1904 p. XVI. Allerdings war die Abfertigung etwas kurz und summarisch.

[5]) La Bonne Parole. Le Hâvre 1905 num. du 25. oct. nov. et décembre. Die langen Darlegungen der Bonne Parole sind mit großer Gelehrsamkeit ausgeführt, aber vieles davon gehört nicht zur Sache.

[6]) P. Agostino Molini O. F. M. J. Francescani e l'Immacolata

Franziskaner P. Adjutus (seinen Zunamen hat er verschwiegen), eine eigene Broschüre herausgegeben[1]), um sowohl die Verdienste des Joh. Duns Skotus um die Immakulata-Lehre ins rechte Licht zu rücken, als auch die Disputation vermittelst des neuen Textes und anderer Beweise als historisch darzutun und zu erhärten.

Den mit Interesse aufgenommenen ‚neuen Text' entnahm nun der Entdecker desselben nicht einer alten Handschrift, sondern fand ihn in einem Werke des P. Petrus de Alva y Astorga O. F. M., eines eifrigen Verteidigers der unbefleckten Empfängnis[2]). Ein Spanier von Geburt, trat er in den Franziskanerorden und widmete die ganze Kraft seines glühenden Geistes der Verteidigung dieses einzigartigen Vorrechtes der hehren Gottesmutter. Er mußte nach Belgien flüchten und starb zu Brüssel im Jahre 1667. In den großen biblio-

---

Concezione. Roma 1904. p. 305—315. Molinis Buch ist eine Übersetzung des französ. Werkes der P. P. Pauwels et P. A(djutus) A. O. F. M Les Franciscains et L'Immaculée Conception. Malines: 1904. P. Molini hat der Übersetzung verschiedene Zutaten beigegeben, z. B. auch die hier fragliche Stelle 305—315, da zur Zeit der Abfassung des Werkes von P. Pauwel der Text noch nicht wieder ans Licht gezogen war. — Der Vollständigkeit halber bemerken wir noch, daß kürzlich eine spanische Übersetzung der immerhin bemerkenswerten Arbeit Pauwels erschien P. Emm. Searez O. F. M. Los Franciscanos y la Immaculada Concepcion. Jerusalèn: Establ. tip. de los PP. Franciscanos 1905. — P. Francesco Paolini hat den Text nochmals ediert zugleich mit der Rede, welche er auf dem Marianischen Kongreß zu Rom (Dez. 1904) gehalten hat: P. François Marie Paolini: L'Immaculée Conception et les Missions Franciscaines. Discours prononcé au Congrès Marial de Rome à l'Assemblée générale du 3. décembre 1904. Der Vortrag ist abgedruckt in: L'Ordine dei Frati Minori al Congresso Mariano internazionale tenuto in Roma dal 30 nov. al 4 dec. 1904 per celebrare il cinquantennario del Dogma dell' Immacolata. Roma 1905. p. 41—49 (p. 48 et 49 ist der Text).

[1]) P. Adjutus, des Frères-Mineurs. L'Immaculée Conception et les traditions franciscaines: Rapport présenté au Congrès Marial de Namur le 13 juillet 1904, suivi d'une étude sur: la doctrine de Duns Scot au sujet de l'Immaculée Conception et d'une dissertation historique sur: le débat public du même docteur à la Sorbonne. Malines (1905).

[2]) Über diesen cf. Kirchenlexikon I² 663 f. — Hurter: Nomenclator litter. recent. theol. I² 13—16. Dort sind auch seine zahlreichen Werke verzeichnet. Cf. Nicol. Antonius: Bibliotheca nova Hispan. II, 168 sqq. Matriti 1788.

graphischen Nachschlagewerken mag der Leser mit Staunen die Titel seiner Werke nachlesen. P. Alva v Astorga sammelte namentlich alle Aussprüche früherer Gelehrten, Väter und Theologen, welche irgendwie sich zu Gunsten der franziskanischen Schulmeinung, welche seit Skotus an der Immakulata-Lehre festhielt, auslegen ließen. In seinen verschiedenen Werken hat er solche Texte verschiedentlich verarbeitet. So auch in seinen ‚Monumenta antiqua Seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae', welche Alva 1665 zu Löwen herausgab. In den ‚Monumenta antiqua Seraph.' druckt Alva y Astorga unter anderem auch wieder ein Sammelwerk (von Texten), das Fr. Antonius de Cucharo O. F. M.[1]), Bischof von Acerno, unter dem Titel: Elucidarius Virginis 1506 zu Neapel hatte erscheinen lassen. Fr. Antonius de Cucharo hatte in diesem Sammelbande auch Stücke aus einem Traktat des Landulphus Caracciolo zur Verteidigung der unbefleckten Empfängnis aufgenommen. Hier nun aus P. Alva y Astorgas Monum. ant. Seraph. (man merke! also aus dritter Hand!) die neue Textstelle des Landulphus. Leider hat keiner das Werk Cucharos zu Rate gezogen und benutzt, geschweige denn eine Handschrift des Traktates des Landulphus.

‚Recitat etiam Landulphus in tractatu de Conceptione Virginis, quod communiter dicitur, quod b. Bernardus revocavit post mortem [scil. sententiam suam Im. Conceptioni contrariam] apparens totus lucidus uni sancto monacho in Abbatia de Claravalle, habens in pectore maculam, quam se dicebat habere propterea, quia imposuerat Virgini originale peccatum. Et quia non retractavit in vita, voluit in morte retractare et iniunxit illi monacho, quod diceret, quae viderat et audierat in eo et ab eo. Item dicit etiam Landulphus: quod Bernardus in fine, omnia posuit determinationi sacrosanctae Romanae Ecclesiae. Unde non assertive et pertinaciter,

[1]) S. betreffs dieses: Chevalier: Repertoire des sources hist. Bio-Bibliogr. IIe édit. Paris 1905. col. 271 657. Antoine Bonito de Cuccaro O. F. M. — Cuccharo wurde 26. Jan. 1487 zum Bischof von Montemarano ernannt und am 19. März 1494 auf den Bischofssitz von Acerno transferiert. Cf. Eubel: Hierarchia cathol. med. aevi II, 216, 89. Er starb 1510. — S. Waddingus: Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650. col. 30. Hyac. Sbaralea: Supplementum ad Script. Ord. Min. Romae 1806. col. 72.

sed fuit dubitative locutus. Has omnes rationes Landulphus adducit in tractatu de Conceptione Virginis. *Qui etiam dicit, quod Dominus Jesus Christus Scotum doctorem eximium ordinis minorum Parisi(us) destinavit, ubi apostolico iussu fuit facta publica disputatio de huiusmodi Conceptione Virginis. Qui quidem Scotus confutatis rationibus et argumentis adversariorum ita Conceptionis Virginis innocentiam defensavit, quod adversarii omnes obmutescentes defecere in disputando. Quapropter opinio minorum a Parisiensi studio illico approbatur, Scotus vero, Doctor subtilis propter hoc appellatus laetus ad propria se recepit.* Etiam Sixtus IV., qui tenet in lectionibus huius diei Conceptionis, eam sine peccato conceptam: Indulgentiam dedit, ut supra dicitur, hoc festum celebrantibus, sicut in festo Corporis Christi et similiter per totam octavam, ut patet in suo Brevi publico seu Bulla publica. Hoc idem etiam habetur, scilicet, quod fuit sine originali concepta ex Decreto et Concilio Basileensi; et quod celebretur tale festum Conceptionis per totum orbem; et imponit silentium contraria dicere volentibus. Quod quidem concilium, etsi quoad aliqua fuerit revocatum, tamen quoad hoc firmum mansit et stabile; ut testatur etiam Panormitanus. *Haec Landulphus.* Et sic patet responsio ad objectionem magnam et quomodo et qualiter Ecclesia celebrat Conceptionem carnalem et spiritualem et non solum spiritualem, ut ipse dicit, patet per iam dicta'[1]).

Nach Durchsicht des Textes wird sich der Leser fragen, wer dieser Landulphus sei. Man kennt einen Landulphus Caracciolo, auch Neapolitanus genannt, welcher nach der allgemeinen Ansicht Schüler und Kommentator des Doctor Subtilis gewesen ist, Magister der Pariser Hochschule, Bischof von Castellamare und endlich als Erzbischof von Amalfi 1351 gestorben ist. Er gehörte dem

---

[1]) Von allen oben angeführten Druckstellen des Textes hat nur die Bonne Parole denselben in dieser Ausdehnung gegeben. Aber nur so kann er im Kontext gewürdigt werden. Es ist sehr zu bedauern, daß Cucharo den Traktat nicht fortlaufend abgedruckt hat.

Franziskanerorden an. Petrus von Aquila[1]), ein Skotist, der 1347 Bischof von St. Angelo bei Lombardi wurde, Johannes Vitalis[2]), Bartholomäus von Pisa[3]), eine Handschrift des XIV. Jahrh. zu Padua, eine andere zu Florenz[4]), Joh. von Torquemada, Wilhelm Vorrilong, Bandelli O. P., Ludovikus de Turre, Bernardin de Busti[5]) und gar viele ältere Schriftsteller des ausgehenden Mittelalters erwähnen denselben. Man schlage nur die großen Historiographen des Franziskanerordens auf! Es steht auch außer Zweifel, daß ein Landulphus Caracciolo O. F. M. 1327 Bischof von Castellamare und 1331 Erzbischof von Amalfi war[6]). Cucharo, bezw. Alva y Astorga, stehen nicht an, in dem von ihnen zitierten Landulphus eben diesen Land. Cariocciolo zu sehen. Mindestens 62 mal[7]) wird derselbe unverkennbar von diesen Gelehrten genannt, erwähnt oder auf irgend eine Art unter Nennung des Namens herangezogen. Diese unverkennbare Tatsache heben die Verteidiger des Textes mit Zuversicht hervor. Indes all diese Erwähnungen, Zitate, Heranziehungen des Landulphus tun hier zur Sache gar wenig oder vollends gar nichts, wären dieselben auch noch weitaus zahlreicher. Ernstlich genommen können nur diejenigen Stellen in Betracht gezogen werden, welche entweder aus dem fraglichen Traktate selber sind, oder doch ausdrücklich Landulphus Caracciolo als dessen Verfasser aus-

---

[1]) S. bei Sbaralea: Supplementum ad Scriptores Ordinis Minorum. Romae: 1806. 482. — Eubel: l. c. I, 89 (1347 12. Febr.).

[2]) Joh. Vitalis: Defensorium pro Immaculata Concep. B. M. V. cf. Pauwels: l. c. 91.

[3]) Liber Conformitatum. conf. 8. part. II. cf. fruct. 11. ‚De Neapoli fuit Magister Landulphus magnus praedicator ad populum et clerum ... Scripsit multum luculenter super quatuor libros Sententiarum vestigia sequendo Scoti, ipsum in omnibus declarando et fuit archiepiscopus Amalphitanus‘.

[4]) Apud Sbaralea: l. c.

[5]) Die Stellen der ebengenannten s. zusammengestellt in: La Bonne Parole 25 nov. 1905 p. 5. Dort sind auch andere Schriftsteller namhaft gemacht. Jedoch handelt es sich nirgends um unseren Text, sondern bloß um irgendwelche Erwähnung des Landulphus, so daß alle die Stellen nicht ad rem sind. L. c. auch andere Namen.

[6]) Cf. Eubel: Hierarchia. I, 487 (1327. 21 Aug.) 84 (1331, 30 Sept.).

[7]) So La Bonne Parole: nov. p. 5. P. Adjutus: l. c. 59 zählte nur 59 Mal, was jedoch nichts verschlägt; ebenso Molini l. c. p. 310.

geben[1]). Bezüglich der Stellen der zweiten Art müßte vorerst eine Untersuchung geführt werden, um zu erfahren, worauf Eucharos bezw. Alvas Aussagen beruhen, ob auf Angaben der Handschriften des Traktates, oder anderer verbürgter Gewährsmänner, oder ob es lediglich Meinungsäußerungen der beiden Herausgeber sind. Der oben in extenso abgedruckte Text ist eine Stelle der ersten Art, er bezeichnet Landulphus deutlich als Verfasser.

Jedoch wird jeder, auch nur halbwegs aufmerksame Leser sofort inne geworden sein, daß das obige lange Zitat nicht aus einer Schrift stammen kann, welche ein 1351 verstorbener Landulphus verfaßt hat. Die Gründe sind einleuchtend, nämlich die horrenden Anachronismen des Textes. Ist doch da die Rede von dem Konzil von Basel (1431 ff.), zitiert er selbst den Panormitanus († 1445), den bekannten Kanonisten; ja sogar des Sixtus IV. (1471—1484) geschieht Erwähnung. Die sonstige Richtigkeit des Zitates vorausgesetzt, kann also die neue Belegstelle schlechterdings nicht von Landulphus Cariacciolo stammen. Trifft dieses zu, dann ist auch der ganze Wert des Textes hinfällig. Auch irgend eine andere, dem Duns Skotus zeitgenössische Persönlichkeit kann als Urheber der Stelle und, wenn dieselbe wirklich im Traktat stehen sollte, auch für den ganzen Traktat nicht mehr in Betracht kommen.

Trotzdem gibt es noch Verteidiger des Landulph-Textes, welche dafür halten, er beweise zweifellos die Tatsache der Disputatio Scoti. Das zuletzt von Eucharo (Alva) angesetzte: ‚Haec Landulphus' stört sie natürlich empfindlich. Aber sie haben eine Ausflucht, ein Mittel, diese Worte wegzurücken und dahin zu versetzen, wo sie für ihre These passen. Die Zusammenhangslosigkeit des ganzen Zitates springe in die Augen, sagen auch sie[2]). Weshalb sollte Eucharo die zu seiner Zeit allbekannte Tatsache, daß das Conceptio-Fest überall gefeiert werde, noch mit der Auktorität des alles in allem ziemlich unbekannten Landulphus Caracciolo belegen?[3]) ‚Es ist handgreiflich, daß wir es mit einer einfachen Transposition des Textes zu tun haben[4]).

---

[1]) Ältere Stellen dieser Art werden aber weder von P. Adjutus l. c. 92—93 noch P. de Basly: l. c. noch von Molini: l. c. p. 310 seqq. angeführt.

[2]) P. Adjutus l. c. p. 90.

[3]) L. c. p. 91—92.

[4]) P. Adjutus: p. 92 ‚Il est manifeste, que nous sommes ici en présence d'une simple transposition de mots'.

Das letzte ‚**Haec Landulphus**‘ gehört unmittelbar vor die Worte: ‚**Etiam Sixtus IV.**‘ etc.

Wenn man sich erinnert, daß es sich um einen Text aus dritter Hand handelt, wird eine Versetzung der Worte nicht überraschen. Aber aus welchen Gründen sollen die verirrten zwei Worte gerade an jene Stelle gehören, wo man ihrer bedarf?[1]) Die vielen Texte, welche P. Alva y Astorga ans Licht gegeben hat, sind weit davon entfernt, fehlerfrei zu sein[2]). Mithin könnte man auch noch andere Fehler oder Ungenauigkeiten im Texte ‚aus dritter Hand‘ vermuten[3]). Weil nun die Zurückversetzung der zwei fraglichen Worte nach ‚**postea se recepit**‘ wohl deshalb vorgeschlagen wird, weil einige Zeilen oberhalb der Satzanfang steht: ‚**Qui etiam dicit**‘, könnte ein anderer in Anbetracht der Fehlerhaftigkeit der Ausgabe auch füglich diese ganze Stelle in Zweifel ziehen.

Doch lassen wir einstweilen die vorgeschlagene Texttransposition bestehen und besehen wir uns nun die Stelle näher. Auf diesen beiden Sätzen beruht ja doch schließlich die ganze Beweiskraft des Textes. Nun widersprechen aber die beiden Sätze allen gesicherten Nachrichten, welche wir bisheran über die Geschichte der Pariser Universität besitzen.

Höchst auffallend ist gleich das ‚**apostolico iussu fuit facta publica disputatio de**‘ etc. Es wäre also ein hochwichtiger Aktus gewesen. Aber (außer dem angeblichen Landulphustexte) haben wir überhaupt keine Nachrichten über die **disputatio Scoti** aus dem XIV. Jahrhundert[4]). Die reichhaltigen Aktenbände der Pariser

---

[1]) P. Agostino Molini: l. c. p. 309 wagt nur zu behaupten: Diciamo subito, che considerato così il testo per intero, *ci sembra* che il posto naturale delle parole: Haec Landulphus sia immediatamente dopo la testimonianza della disputa etc.‘

[2]) Cf.: Quaestiones disputatae de Im. Conceptione B. M. V. p. XIX: (Bibl. Franc. schol. med. aevi: t. III).

[3]) Ob z. B. die Stelle: Qui etiam dicit überhaupt ein genaues Zitat geben wolle? Sogar Molini: l. c. p. 307 hielt dafür: ‚Noi siamo di parere che la testimonianza in questione non sia stata riferita dal Cucaro alla lettera etc. wegen der einleitenden Form des Zitates. Qui etiam etc.

[4]) Bekanntlich reichen die ältesten Nachrichten hierüber nicht über die Mitte des XV. Jahrhunderts hinaus. Cf. Pauwels: l. c. p. 256—257. P. Adjutus hat (p. 67) auf eine Predigt hingewiesen, welche P. Alva y

Hochschule schweigen sich darüber völlig aus[1]). Von einem diesbezüglichen päpstlichen Erlasse hat man noch keine Spur entdeckt. Die neuen Verteidiger des ‚neuen Textes' verlegen den Vorfall in die Zeit, als die päpstlichen Legaten in Paris weilten wegen des Templerprozesses (1307 und folg. Jahre). Allein auch in den zahlreichen Akten dieses Prozesses hat noch kein Anhaltspunkt dafür namhaft gemacht werden können[2]).

Astorga dem hl. Bernhardin von Siena († 1444) zuschrieb und nach einem Manuskript der Augustiner zu Köln, sowie einem anderen, nicht näher bezeichneten, zuerst in den Monum. antiqu. seraph. und dann in seinem Werke: Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro Immaculatae Conceptionis B. V. M. discurrentes . . . Lovanii 1666. col. 467-487. Der hl. Bernhardin kann indes der Verfasser nicht sein, wie auch P. Adjutus richtig bemerkt hat: aus dem einfachen Grunde, weil er, wie der Verfasser des *sermo*, der besser Tractatus genannt wird, 1423 nicht in in Toulouse war, cf. 486 ‚Anno 1423 existente me in civitate Tolosana etc. und auch sonst weist der tractatus deutlich auf Toulouse als auf den Ort seiner Entstehung (col. 476). Die genaue Abfassungszeit des Traktates wird man nicht angeben können, er ist n a ch 1423 geschrieben (einmal wird auch das Jahr 1411 [col. 477] erwähnt). Wir sehen nicht, weshalb P. Adjutus ihn 1425 (l. c. p. 67) verfaßt sein läßt. — Der von P. Adjutus (l. c. p. 70) ins Treffen geführte Text ist gerade wegen seiner allgemeinen Fassung unbrauchbar, er spricht sogar eher dagegen. Es wäre da für Joh. Bachon die schönste Gelegenheit gewesen von der großen Disputation des Skotus zu reden.

[1]) Cf. P. H. S. Denifle: Chartularium Universitatis Parisiensis. t. II. s. I. Parisiis: 1891. n. 653 p. 118 seqq.. — P. Pauwels l. c. p. 254 und D. de Basly (Bonne Parole: déc. 1905 p. 4) verweisen vergeblich auf die Disputation zwischen Fr. Johannes Peckham O. F. M. und dem hl. Thomas († 1274) welche auch in Paris stattgefunden habe und die auch nirgends in den Akten der Hochschule erwähnt sei! Diese Disputation fand eben in einer weniger feierlichen Form statt, und vor allem nicht: apostolico iussu. — Zudem ist doch der Streit, den Johannes Parisiensis (Quidort) O. P. 1305 an der Pariser Universität verursachte, in den Akten wohl verzeichnet: Denifle, l. c. II, 656 p. 120. Ein Verweis auf diesen Streit schafft also nicht der disputatio Scoti ein festes Terrain, sondern die Nichterwähnung der letzteren wird dadurch in ein noch ungünstigeres Licht gerückt.

[2]) Es ist also zwecklos, auf allerlei Disputationen an der Pariser Hochschule zu verweisen, da solche ja sattsam bekannt sind und dieselben für einen Beweis der in Frage stehenden nichts beitragen können.

Ferner hat sich das studium Parisiense weder damals noch überhaupt vor 1373 (dem Montesono-Streit) irgendwie oder offiziell für die Immakulata-Lehre ausgesprochen, wie auch die Akten und Aufzeichnungen bekunden[1]). Die ganze Geschichte der Theologie des XIV. Jahrhunderts zu Paris gibt zu erkennen, daß die Skotus entgegenstehende Ansicht vorwiegend war, so weit war die Hochschule davon entfernt, 1307 oder 1308 die skotistische Lehransicht zu sanktionieren. Fr. Petrus Aureoli O. F. M., auch ein Schüler des Duns Skotus, schrieb bereits 1314 seinen Tractatus de conceptione [scil. Immaculata] b. Mariae Virginis ohne auch nur die leiseste Andeutung zu machen über die Disputatio oder anderes hier im Texte Enthaltenes[2]). Beiläufig 40 Jahre nach dem 1308 erfolgten Tode des Joh. Duns Skotus verteidigte der deutsche Augustiner Hermann von Schildis[3]) die unbefleckte Empfängnis. Gegen ihn schrieb sofort der Pariser Magister der Theologie Giraudus eine Abhandlung, auf welche P. Adjutus wieder aufmerksam gemacht hat[4]), in der Meinung, sie stütze die Annahme der Geschichtlichkeit der Disputatio. Giraudus Renerii sagt jedoch nur: Scotus, qui fuit, saltem in studio Parisiensi primus seminator praedicti erroris, vel secundum Augustinum, haereticae pravitatis. Dieser Passus besagt aber nur, daß Skotus als erster zu Paris diese verpönte Ansicht vorgetragen habe, was über jeden Zweifel erhaben ist, ohne dagegen nur mit einem Wörtchen des großen, öffentlich ausgefochtenen Streites Erwähnung zu tun.

Bezüglich des Ehrennamens Doctor subtilis, der dem wackeren Joh. Duns Skotus dem Kontexte nach coram universitate zu-

---

[1]) Pauwels: l. c. 90 suiv. Denifle: l. c. III, 506 nr. 1567. Echard: Script. O. P. I, 692. Joh. von Montesono wurde nicht verurteilt, weil er die unbefleckte Empfängnis leugnete, sondern weil er die dem Geheimnisse günstige Meinung als häretisch angegriffen hatte. Betreffs des pro et contra hatten die Pariser Hochschullehrer freie Wahl.

[2]) S. dessen Traktat; in: Bibl. Franc. Schol. medii aevi: t. III p. 23—95. (95—153 ist das Repercussorium Petri Aureoli über denselben Gegenstand). Warum hat sich denn 1314 Petrus Aureoli nicht auf die Disputatio oder die Approbation der Universität berufen? P. Adjutus hat (l. c. 99—104) dieses immerhin auffällige Schweigen nicht erklärt.

[3]) Cf. Ossinger: Bibliotheca Augustiniana. 812—815. Ingolstadt u. Augsburg 1768. Allgemeine Deutsche Biogr. XXXI. 208 ff. (Leipzig 1890).

[4]) L. c. 97 s.

erkannt worden wäre, müßte eine genaue Studie noch dem ersten Auftauchen dieses Zunamens nachspüren, der, wie bei den übrigen Scholastikern, einer posthumen Ehren-Promotion zu verdanken sein wird.

Um nun bloß die hier kurz angedeuteten Unwahrscheinlichkeiten aus der Welt zu schaffen, müßte man im Stande sein, denselben einen vollkommen gesicherten und beweiskräftigen Text aus dem XIV. Jahrhundert entgegen zu stellen. Davon trifft nun bei diesem angeblichen Landulphus-Texte nichts zu. Die ihm eine so große Bedeutung beilegen wollen, dürfen sich keineswegs mit einem durch zwei Mittelsmänner überreichten Texte begnügen. Von Alva müssen sie wenigstens auf Eucharo zurückgehen und auch bei diesem nicht stehen bleiben, sondern den Text etwa noch vorhandener Manuskripte heranziehen. Das ist bislang nicht geschehen, weshalb wir den Text als nicht beweiskräftig ablehnen müssen[1]).

---

[1]) Es sei hier noch der Schlußsatz des Landulphus-Traktates angeführt, der ein Selbstzeugnis des Verfassers enthält. ‚Oportet ergone dicere tantum sacrum Collegium et ipsa(m) Romana(m) Ecclesia(m) ac Pontific(em) Maximu(m) hoc tenentes et hoc festum celebrantes deficere? aut extemplo (exemplo?) eorum festum Conceptionis Virginis devote celebrare vanum esse? Absit. Propter quod ego, idem Landulphus, ipsorum sequens vestigia, et quia iuratus Universitati Parisiensi, ipsius statuta servare cupiens, huius sacrae conceptionis festum devote festivare cupio, ac omnibus festivandum esse pronuntio; maxime quia Ecclesia errare non potest, quae hoc facit et consentit aliis per universum orbem; quod si verum non esset ipsa erraret, quod non est dicendum. Credens scilicet ego Landulphus, quod ipsius gloriosae Virginis meriti intercedentibus, omnibus ipsam pie colentibus, Deus affluenter impartitur gratiam, quam nobis concedat eiusdem Virginis Filius Jesus Christus. Amen‘. Cf. Monum. ant. seraph. 678 und P. Adjutus, p. 86, welcher die obige Verbesserung (exemplo) vorgeschlagen hat. — Zum vorstehenden Schlußpassus des Traktats sei angemerkt, daß Alvarus Pelagius, der lange Jahre an der römischen Kurie (zu Avignon) weilte und 1330—1332 sein berühmtes Werk De planctu Ecclesiae schrieb, sagt (lib. II, art. 98) daß die römische Kirche das Fest der Conceptio nicht feiere. — Daß die Pariser Magistri die Statuten der Universität beschwören mußten, ist hinlänglich bekannt. Unbekannt ist aber, daß sie ein spezielles Statut über die Feier dieses Festes zu beobachten sich eidlich verpflichten mußten. Diese Verpflichtung ist sicher nur aus der allgemeinen Eidesformel abgeleitet. Man vergleiche die Eidesformel, welche 1318, November, drei Magistern abverlangt wurde.

So ganz neu ist übrigens der vielumstrittene Text gar nicht. Der allbekannte Annalist des Franziskaner-Ordens P. Lukas Wadding hat, wie wir hervorheben müssen, die Stelle schon gekannt und Alva y Astorga und zwar aus Cucharos Elucidarius, welchen er ausdrücklich zitiert im dritten Annalenbande, den er um 1628, also mehr denn dreißig Jahre vor den Monumenta ant. seraph. des Alva geschrieben hat[1]. Aber der gelehrte, durchaus nicht hyper-

Denifle: II p. 227 n. 776. Wie die ‚Bonne Parole' 10 janvier 1906 p. 10 behaupten kann, es werde darin der Eid gefordert de fêter l'Immaculée Conception' ist uns unerfindlich, da davon dort gar nicht die Rede ist. — Das Argument, das P. Adjutus auf den Eid vom November 1318 aufbauen will (p. 71 s.), ist ebenso hinfällig. — Gleichfalls belanglos ist die ganze Beweisführung, welche P. Adjutus p. 69 suiv. und zumal die Bonne Parole 10 janv. 1905 p. 9 ss. auf die Feier des Konzeptiofestes basieren, da sie erst dartun müßten, in welchem Sinne: (Conceptio = Sanctificatio) die Universität das Fest feierte, was aus der Stelle des Petrus Aureoli (tractatus cap. V p. 72) nicht ohne weiteres klar ist, da Aureoli die verschiedenen Begehungsarten der verschiedenen Kirchen nicht auseinanderhält. Schon 1286 feierten die Franziskaner zu Paris das Konzeptiofest, jedoch nahm Richardus von Mediavilla um dieselbe Zeit keinen Anstand zu erklären, Conceptio bedeute Sanctificatio. In III sent. dist. 3. art. 1. q. 1. ad 3m. cf. Pauwels 352. Über dieses Fest 1286: cf. Denifle l. c. II, n. 539 p. 8—10. Übrigens kann man noch nicht genau den Zeitpunkt angegeben, wo die Pariser Hochschule anfing an der Feier der Conceptio teilzunehmen. Jedoch hat schon der 1288 verstorbene Bischof von Paris, Renaud d'Homblonières, eine beträchtliche Summe zur jährlichen Feier dieses Festes gemacht. P. Adjutus p. 62 note 2e nach Gallia christiana VII Paris 1744, col. 117.

[1]) Annales Ord. Minorum ad ann. 1304 n. XXIV. Dort wird die Disputation beschrieben nach: Pelbartus de Themesvar: Stellarium coronae Virginis Mariae: lib. IV part. III. Daraufhin, meint dann Wadding, sei beschlossen worden, keinen, der nicht geschworen hätte, die Immakulata zu verteidigen, zu den akademischen Graden zuzulassen. (Es ist das Statut von 1497 (!) gemeint.) ‚*Decreto* addidit *votum*' (fährt alsdann Wadding fort) und zitiert hierfür ‚Anton. Cucaro in elucidario Virginis p. 2.) de celebranda quotannis festivitate Immaculatae (!?) Conceptionis, reverendissimo Domino Episcopo missae sacrificium offerente et uno ex magistris concionem habente. Quae festivitas dum in diem Dominicam cadit in conventu Praedicatorum, aliis temporibus in conventu fratrum Minorum habetur'. Hierauf verweist Wadding auf seine ausführlichen Darlegungen in seinem Liber de Conceptione

kritische Geschichtsforscher fand in dem Texte nichts besonderes, keinen irgendwie beachtenswerten Beleg für die **disputatio magna,** den er, der Herausgeber auch der **Opera Omnia Joh. Duns Scoti,** sich gewiß nicht hätte entgehen lassen[1]).

P. Adjutus hat seinerseits auf eine literar-verwandtschaftliche Beziehung des Landulphus-Textes hingewiesen, die jedem in das Auge fällt[2]). Es finden sich nämlich gerade an der Stelle, die ausschlaggebend ist und sein muß, unverkennbare Anklänge sowohl an Fr. Bernhardin de Busti O. F. M.[3]), als auch an die **Vita Scoti** des

---

Virginis sect. 3. tract. 13. §. 1. n. 2. — Genau so schreibt Wadding auch in seiner Vita Scoti, die er der von ihm edierten Opera Omnia J. D. Scoti vordrucken ließ: t. I. p. 1—34 cf. p. 10 Lugduni 1639. Weshalb berief sich Wadding nicht auf Landulphus, dessen Text er vor sich hatte?

[1]) Auch Alva, der zweite Herausgeber des ‚unentdeckten Textes' hat demselben eine besonders hervorragende Bedeutung nicht beigemessen, weder in den Mon. ant. ser. noch in seinen andern Sammelwerken. Cf. z. B. Radii solis: col. 1273—1276.

[2]) L. c. 94. Die Verwandtschaft der drei Texte war auch P. Paolini nicht entgangen: cf. L'ordine dei F. M. al Congresso Mar. intern. p. 49.

[3]) Über diesen cf. Wadding: Scriptt. 55—56. Sbaralea: Suppl. ad SS. 127. cf. Chevalier: Rép. sourc. hist.[2] 568. Der Text des Fr. Bernhardin de Busti steht in dem von diesem verfaßten und von Sixtus IV. gutgeheißenen Offizium des Konzeptiofestes und dessen Oktav: cf. Officium et Missa de Immaculata Conceptione B. M. V. composita a Ven. Fr. Bernardino de Bustis O. F. M. Ad cl. Aquas 1904. Diese handliche Ausgabe (16° 71 pag.) ist ein Separatabzug aus der Festnummer der offiziellen Zeitschrift: Acta Ordinis Fratrum Minorum. 1904. Dec. — Cf. Lectio IV des Festes p. 11: „. . . Ea de re [scil. de Im. Conc.] apostolico iussu in Parisiensi studio publica disputatio peracta est. Ad quam dicti accusatores cum innumeris pene ordinis eorum [Praedic.] doctoribus convenere. Dominus vero noster Jesus Christus ad protegendam dilectae Matris dignitatem Scotum O. M. doctorem eximium ad civitatem illam [=Paris.] protinus destinavit, qui adversariorum fundamentis argumentisque omnibus inconvincibili sermone confutatis, ita Conceptionis Dominae innocentiam clarissime comprobavit, quod omnes illi fratres subtilitatem eius plurimum admirati obmutescentes, in disputando defecere. Quapropter opinio Minorum a Parisiensi studio illico approbatur. Scotus vero doctor subtilis propter hoc appellatus victor ad altissima verae sophiae studia remeavit. Illi autem tam multi accusatores a paucissimis superati obstupescentes recesserunt'.

Fr. Mariano von Florenz († 1523)[1]. Beide Schriftsteller, jener ein vielgerühmter Prediger und dieser ein fleißiger Geschichtsforscher, dessen Werke leider meistenteils verschollen sind, lebten gerade in den Zeiten, aus welchen unsere ältesten Nachrichten über die magna disceptatio Scoti stammen; sie waren zugleich Zeitgenossen des Fr. Antonius Cucharo.

Nach Einsichtnahme der drei Texte wird jedermann eine literarische Verwandtschaft oder gar ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen den drei Textgestalten wahrnehmen. Allem Anscheine nach kannten Mariano und Busti den älteren Text, aber wenn sie ihn kannten, weshalb taten sie sich nichts zugute auf einen so überaus wertvollen Text eines Skotus-Schülers? Beide wußten doch auch, was für eine Auktorität sie da anrufen konnten. Oder hatten sie wohl Kenntnis von dem Texte, aber auch zugleich Kenntnis davon, daß er nicht für einen Text des Landulphus Caracciolo ausgegeben werden konnte?

---

[1]) Über Fr. Mariano von Florenz s. vor allem P. Sabatier: Fr. Mariano de Florence im Appendice des schönen Werkes: F. Francisci Bartoli de Assisio Tractatus de Indulgentia S. Mariae de Portiuncula nunc primum integre edidit Paul Sabatier. Paris 1900. p. 137—164 (dort findet man die ältere Literatur über Mariano verzeichnet p. 137 n. 1) und P. Roberto Razzoli O. F. M.: Fra Mariano da Firenze e le sue opere in der Monatsschrift Luce e Amore. Anno I. Firenze 1904. p. 26—33 (34—35 Un nuovo codice di Mariano di Firenze) 72—78. 123—126. 268—275. 313—317. — Vita J. D. Scoti .. a Mariano Flor. conscripta c. 1480 (ed. Franc. Paolini. Genuae 1904. p. 9—10. ‚Qua de re, apostolico iussu, in Parisiensi studio publica disputatio peracta est, ad quam dicti adversarii cum innumeris ordinis eiusdem doctoribus convenere. Dominus vero Noster Jesus Christus ad protegendam dilectae suae Matris dignitatem, hunc fratrem Joannem Scotum ad civitatem illam protinus destinavit, qui proposita quaestione, doctores omnes conclusit et omnia eorum argumenta, quae erant plus quam ducenta, memoria mirabili recitavit et solvit et innumerabiles superaddidit rationes. Deinde .. ita conceptionis Virginis gloriosae innocentiam clarissime defensavit, quod omnes adversarii subtilitatem eius plurimum admirati, obmutescerent ac in disputando deficerent. Quapropter Ordinis nostri Opinio a Parisiensi studio illico approbatur. Frater Johannes vero, Doctor subtilis propter hoc appellatur. Illi autem tam multi accusatores, a paucissimis superati, obstupescentes, recesserunt. Scotus vero victor ad altissima verae sophiae studia remeavit‘.

Antonius Eucharo hätte dann allerdings solche Bedenken nicht gehabt oder sich über dieselben hinweggesetzt[1]).

Die mannigfaltigen Benennungen des Landulphus[2]) und das häufige Vorkommen des Namens Caracciolo[3]) geben auch einen Wink, daß die Identifizierung der einzelnen Träger dieses Namens leicht Irrtümern ausgesetzt sein konnte.

Nachdem wir den ‚neuen Text' genügend beleuchtet haben, erübrigt uns noch einige Worte über P. Adjutus anzufügen. Das begeisterte Streben des Verfassers Skotus zu seinem Rechte zu verhelfen und dessen dominierende Stellung in der Entwickelung der Immakulata-Lehre hervorzukehren, sind auf jeder Seite des Buches bemerkbar. Er wollte (was sehr lobenswert ist) die magna disputatio Scoti auf solidere historische Beweise gründen[4]). Jedoch

---

[1]) Es könnte vielleicht auch jemandem der Gedanke kommen, die entscheidende Stelle des sog. Landulphus-Textes wäre aus Eucharos Feder, der dort bündig die damals landläufige Meinung registriere. Die Unmöglichkeit dieser Idee ließe sich auch erst durch genaue handschriftliche Studien dartun.

[2]) Man vergleiche Stellen wie diese: ‚Egregius doctor fr. Landulphus vel Rodulphus, idem enim significant haec tria nomina'; oder: ‚Fr. Landulpho Burgundo seu secundum alios de Provincia Terrae Laborum seu Neapoli; die Belege in: Bonne Parole 25 nov. 1905 p. 5. Die Ernennungsbulle nennt ‚ihn Landulphus Carazulus O. M. mag. theol' (21 Aug. 1327), während das Transferierungsschreiben ihn ‚Landulphus' heißt. P. Eubel: Hierarchia I, 478. 85. P. Eubel klammert daneben ein ‚Caracciolo Rossi'. — Wadding: Scriptt. 160 und Sbaralea: Suppl. 483 führen noch einen anderen ‚Landulphus incerti nominis ei ignotae patriae' nach Willot und noch einen dritten, der 1467 gelebt habe, nach Eisengrein. — Auch die Form: Landenulphus kommt vor. Vgl. Kirchenlex. II² 1931.

[3]) Chevalier: Rép. sources p. 2779 s. führt zwölf Träger des Namens Caracciolo an, und Kaulen im Kirchenlexikon II² 1930—1933 gar deren siebzehn. — Wir möchten die Frage aufwerfen, ob vor Eucharo irgend jemand den fraglichen Traktat dem Landulfus, Erzbischof von Amalfi, zuschreibt?

[4]) Die dortigen Darlegungen führen weiter aus, was P. Pauwels in einem besonderen Anhange seiner schon öfters herangezogenen immerhin vortrefflich zu nennenden Arbeit (p. 251—263 Appendice I: La dispute de Duns Scot à la Sorbonne en 1307) zu beweisen unternommen hatte.

versagt die auf den Landulphus-Text gestützte Beweisführung. P. Adjutus verwandte außerdem zu einem neuen Argument die verschiedenen Inschriften, welche man im Laufe der Zeit an dem Grabe des Joh. Duns Skotus in Köln angebracht hatte[1]) (p. 73—83). Leider ist vorerst deren genaue Datierung unmöglich. Das Epigramma Im et IIm hält Wadding nicht für älter denn 1509[2]), wenn auch Prosper de Martigné O. Cap.[3]) dieselben, ohne weitere Umstände, bis 1476 zurückdatiert. Zudem sind die beiden Epitaphien poetische Ergüsse, deren Ausdrücke man nicht auf die Goldwage legen darf.

Der erste Teil seiner Schrift, der Rapport présenté au Congrès Marial de Namur, ist ein geschicktes Resümé der tüchtigen Arbeit des P. Pauwels, zu welcher P. Adjutus manchen Beitrag geliefert hatte. Im zweiten Abschnitt legt P. Adjutus treffend den Gedankengang des Doctor Marianus in seinen Beweisen für die unbefleckte Empfängnis dar.

---

[1]) P. Francesco Paolini hat im Anhange seiner Ausgabe der sehr kurzen Vita Scoti des Mariano von Florenz: Epitaphia et Carmina varia (p. 13—25!) zusammengestellt und in einer Fußnote auch die Ansicht ausgesprochen, das Epigramma I et II ‚composita statim fuisse post Scoti mortem'. L. c. p. 14 not. 2.

[2]) Wadding: Annales Minorum, ad ann. 1308 nr. XXXVII. t. III[1] p. 78—79 t. VI[2] p. 118.

[3]) P. Prosper de Martigné O. Cap. La scolastique et les traditions franciscaines. Paris 1888. p. 302.

Die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters.

Von Dr. H. Siebert.

1. Zur rechten Würdigung der homiletischen Literatur.

Bei dem reichen und vielfach ausgezeichneten Material, das die homiletische Literatur des ausgehenden Mittelalters bietet, ist es fast unerklärlich, wie bis in die neueste Zeit herein halb wahre und ganz falsche Anschauungen über diesen Zweig der religiösen Literatur sich behaupten konnten. ‚Mangel an textualer oder thematischer Einheit, Entfremdung und Entfernung vom zentralen Kern alles christlichen Lebens, nämlich dem Wort und Geist Christi, wachsende Verdunkelung desselben durch menschliche Zutaten und Erdichtungen' — so hat Cruel in seiner ‚Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter'[1]) über die Leistungen der letzten Periode geurteilt und dieses Urteil hat noch ziemlich allgemeine Geltung. Gegen die Heiligenpredigt wurde dann der besondere Vorwurf erhoben, ‚daß sie voll abergläubischer Legenden war, ja eigentlich nur aus Fabeln und Legenden bestanden habe'[2]).

Durch Voreingenommenheit und falsche Auffassung dürfte zumeist dieses ungerechte Urteil verschuldet sein. Vor allem hat man zu wenig Entstehung und Bestimmung der einzelnen Predigtwerke in Betracht

---

[1]) Detmold 1879, S. 491 ff.

[2]) Geffken, Bilderkatechismus, Leipz. 1855, S. 15. Gröne, Zustand d. Kirche Deutschlands vor der Reformation. Tüb. Theol. Quartalschrift 44 (1862) S. 98 ff.

gezogen, ob sie Nachschriften wirklich vorgetragener Predigten darstellen oder rein theoretisch gefertigte Arbeiten enthalten oder gar nur lose aneinander gereihtes Material dem Homileten bieten wollen. Diese Umstände müssen bei der Beurteilung eines Predigtwerkes wohl beachtet werden, da Form und Inhalt von ihnen bedingt sind. Zur Erläuterung zwei Beispiele.

Zu den geachtetsten Predigtwerken des ausgehenden Mittelalters zählten die sermones de tempore et de sanctis des Nürnberger Dominikanerpriors Johannes Nider[1]). Wie hoch sie gewertet wurden, zeigt ihr Beiname aurei sermones. In den ersten drei Jahrzehnten des fünfzehnten Jahrhunderts hatte Nider mit großem Beifall besonders in Süd- und Westdeutschland des Predigtamtes gewaltet. Auf vieles Bitten seiner Freunde entschloß er sich in den letzten Lebensjahren, ‚die zahlreichen Predigten, die er gehalten, schriftlich dem Andenken zu seinem und anderer Nutzen zu überliefern'[2]). Das Werk enthielt Sonn- und Festtagspredigten, es war handschriftlich weit verbreitet und wurde später auch im Drucke ausgegeben[3]).

In seinem Urteil über dieses Predigtwerk mischt nun Cruel Wahres und Falsches. Er anerkennt die Fülle theologischer Gelehrsamkeit, vermißt aber jedes Hervortreten der eigenen Persönlichkeit des Verfassers und findet einen Ballast ebenso unnützer wie törichter Fragen und Untersuchungen[4]). Beide Male ist der Tadel unberechtigt. Nider wollte, wie er im Vorwort ausführt, gar keine fertigen

---

[1]) Vgl. Schieler, Magister Joh. Nider, Mainz 1885. Nider, 1380 zu Isny in Schwaben geboren, trat früh zu Colmar in den Dominikanerorden, lehrte später zu Cöln und Wien. Seit 1427 Prior des Nürnberger Konventes, verwandte er die letzten Lebensjahre auf die Reform der deutschen Klöster seines Ordens. Er starb 1438 zu Colmar. Sein bedeutendstes Werk der Formicarius.

[2]) Aus dem Vorwort zu den Predigten.

[3]) Vgl. Hain, Repert. bibliogr. Nr. 11797—805. Die Druckorte sind Eßlingen, Ulm, Speier und Cöln.

[4]) Vgl. a. a. O. S. 472: ‚Das populäre Element der Bilder, Exempel, Moralitäten wie jede Berücksichtigung der bürgerlichen Verhältnisse, ebenso jedes Hervortreten der Eigenpersönlichkeit fehlt vollständig. Das Werk enthält eine Fülle theologischer Gelehrsamkeit, wenn auch in scholastisch-trockener Form und mit einem Ballast ebenso unnützer als thörichter Fragen und Untersuchungen'.

Predigten bieten, sondern nur homiletisches Material, wie er es von allen Seiten für seine Predigten fleißig zusammengetragen hatte. Ein Hervortreten seiner Eigenpersönlichkeit war bei der rein kompilatorischen Arbeit so wenig möglich als eine glatte Form, von der Nider gleichfalls im Vorwort sagt, er überlasse den Benützern seines Werkes das Ausfeilen und Glätten des Stoffes[1]).

Aus dem eigentümlichen Charakter des Predigtwerkes erklärt sich auch die Häufung der Predigtteile. Es galt eben reichlichen Stoff zu bieten und zugleich dem minder begabten oder ungeschulten Prediger an die Hand zu gehen. Deswegen teilt und spaltet Nider das Thema und sucht es auszuschöpfen bis auf den Grund. Besonders klar tritt dieses Bestreben hervor in der dreigeteilten Predigt auf die Vigil von Epiphanie: Über die Flucht und Heimkehr der hl. Familie. Zum ersten Teil, der die Flucht nach Ägypten behandelt, werden neun Punkte aufgezählt, Zeitpunkt der Flucht, Ziel der Reise, Geschehnisse auf der Reise, Dauer des Aufenthaltes u. s. w. Es leuchtet ein, daß Nider nicht die Behandlung sämtlicher Punkte in einer Predigt verlangt, er will offensichtlich dem Benützer nur zeigen, wieviel Stoff sich dem einzelnen Punkte abgewinnen läßt, und zugleich die Möglichkeit der Abwechslung bieten. Die von Cruel als töricht und überflüssig getadelte Häufung der Predigtteile mit ihren Divisionen und Subdivisionen entsprang somit einem praktischen Bedürfnis und gab eben dem Predigtwerk seinen Wert.

Das zweite Beispiel. Zu Ende des 15. Jahrhunderts hatten sich die weiteste Verbreitung die Predigten des Nürnberger Dominikaners Johannes Herolt erobert. Lange Zeit galt er für eine rätselhafte Person, da er sich in seinen Schriften bescheiden immer nur **discipulus** nennt, bis die von Dr. Paulus in München hauptsächlich auf Grund der Handschriften der dortigen Bibliotheken angestellte Untersuchung das Dunkel lichtete und Herolts schriftstellerische Tätigkeit genau umschrieb[2]). Sein erstes Predigtwerk **sermones de tempore** erschien im Jahre 1418, nach zwei Jahrzehnten folgten die Predigten auf die Heiligenfeste. Beide Werke wurden später im

---

[1]) Pene sine forma consueta dari sermonibus, relinquens futuris, prout libuerit, eorum insistere ornatui! Vorwort.

[2]) Vgl. Paulus, Joh. Herolt O. P. und seine Lehre. Zeitschrift für kath. Theol. 24 (1902) S. 417 ff. Geburtsjahr unbekannt. Geburtsort wohl Nürnberg, sicher nicht Basel (vgl. Cruel S. 480), † Regensburg 1468.

Druck gewöhnlich vereinigt, mit Beigabe eines Exempelbuches. Von der außerordentlichen Beliebtheit des Heroltschen Predigtwerkes zeugen die vielen Ausgaben, 46 allein vor 1500[1]), von späteren Drucken hat die Münchener Staatsbibliothek 14, viele andere finden sich noch bei Panzer 'Annales Typographici' verzeichnet. Dabei verteilen sich die Druckorte auf ganz Deutschland[2]).

Herolt bekommt nun von Cruel die Zensur, daß er 'noch weiter als sein Zeitgenosse, der norddeutsche Augustinereremit Gottschalk Hollen, in seinen Predigten sich vom Boden der kirchlichen Lehre entferne'[3]). So wenig als bei dem durchaus kirchlich gesinnten Hollen[4]) trifft das Urteil bei Herolt zu. Richtig ist nur so viel, daß bei ihm die Glaubenslehren zurücktreten hinter die Sittenlehre, die Moral mehr und breiter behandelt wird als das Dogma. Herolt ist praktischer Moralprediger und zwar mit Absicht. In der dritten Fastenpredigt begründet er seine homiletische Richtung mit dem Hinweis, 'daß der Prediger vor allem das für's Leben unmittelbar Nützliche vorzutragen habe, nicht aber gelehrte Spekulationen, also in erster Linie die 10 Gebote, dann die Glaubensartikel, die Lehre von den 7 Sakramenten, auch die 4 letzten Dinge, den Guten zur Ermunterung, den Bösen zum Schreck'[5]). Daß Herolt nicht in ödes Moralisieren verfiel, sondern für seine Zeit den richtigen Ton traf, erhellt schon aus der Anerkennung der Rostocker Fraterherren, die im Vorwort zu ihrer Ausgabe der Herolt'schen Predigten[6]) dem Verfasser nachrühmen, 'er sei in scientia vulgi unter allen neueren Sermonisten unstreitig der erste'.

Ein anderer Vorwurf dagegen konnte gegen Herolts Heiligenpredigten mit einem gewissen Anschein von Berechtigung erhoben

---

[1]) Hain 8473—8308; Copinger, supl. to Hain 2921—30.

[2]) Reutlingen, Basel, Straßburg, Hagenau, Speier, Nürnberg, Cöln, Deventer, Rostock.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 480.

[4]) Vgl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, Münster 1900, S. 31 ff.

[5]) Utilia non subtilia, id est decem praecepta, articulos fidei, septem sacramenta et de poenis inferni et de gaudiis coeli, quia poenae inferni retrahunt a malis et gaudia coeli inflammant ad bonum. In Quadragesimale Predigten auf jeden Tag der Fasten, aus dem Jahre 1435.

[6]) Rostock 1476.

werden. Sie enthalten nämlich viele Legenden und Exempel. Jeder Predigtteil hat seine erbauliche Erzählung und zum Schlusse häufen sie sich oft bis zu einem Dutzend. Aber auch hier muß man beachten, daß Herolt keine wirklich gehaltenen Predigten vorlegen will, sondern nur reiches Material, wenn schon er dasselbe bis zu einem gewissen Grad in einander verarbeitet hat. Dem Verfasser war hauptsächlich darum zu tun, die Möglichkeit der Auswahl und Abwechselung zu bieten, zumal ein so umfangreiches Werk, in dem Sonn- und Festtagspredigten vereinigt waren, oft die ganze homiletische Bibliothek des Geistlichen repräsentiert haben dürfte.

Unstreitig bedarf das bislang geltende Urteil über die mittelalterliche Predigt in jedem einzelnen Falle einer gründlichen Nachprüfung. Für die folgende Darstellung der Heiligenpredigt des fünfzehnten Jahrhunderts wurden Herolts und Niders Werke benützt im Verein mit den Predigten Geilers von Kaysersberg und Gabriel Biels. Der Tübinger Professor bildet auf der Kanzel das reine Gegenspiel zu dem ihm innig befreundeten Straßburger Domprediger. Geiler durch und durch praktisch, welterfahren, ein Kenner des menschlichen Herzens und Lebens, heiligen Feuereifer und energische Eindringlichkeit mit scharfer Satire und witziger Ironie paarend, Gabriel Biel dagegen sehr gelehrt, immer ernst, fast trocken und nur selten mit seinem Gefühl an die Oberfläche bringend. Geilers reicher homiletischer Nachlaß bedarf hier keiner eingehenderen Würdigung[1]), von Biel[2]) sind Predigten auf die Sonntage und für die Festtage des Herrn und seiner Heiligen auf uns gekommen[3]).

2. Allerheiligen- und Reihenpredigten.

Die Allerheiligenpredigt bietet entsprechend dem allgemeinen Charakter des Festes gewöhnlich den Anlaß, über die Lehre der Heiligenverehrung und den Nutzen dieser Übung zu sprechen. Gabriel Biel behandelt in seinem ersten Sermon auf dieses Hochfest die tiefere dogmatische Grundlage, den Artikel von der Gemeinschaft der Heiligen.

---

[1]) Vgl. Dacheux, Gailer de Kaysersberg, Strassb. 1878.

[2]) Vgl. Art. G. Biel von Linsenmann, K. L. II² Sp. 804 ff.; J. Plitt, G. Biel als Prediger, Erlangen 1879; Cruel S. 515 ff.

[3]) Tübingen 1499, 1500, Hagenau 1520, Ausgabe 1499 ohne Druckort, vierte Ausgabe ohne Druckort und Jahr.

Er legt sich zur Beantwortung die Fragen vor: ‚Wer gehört zu dieser Gemeinschaft und wie erweist sie sich?‘ Sie umfaßt alle der Kirche Gottes Zugehörigen, sowohl die Seligen im Jenseits wie uns Pilger im Erdentale, denn wir alle sind wie Glieder an dem geheimnisvollen Leib der Kirche, dessen Haupt Christus ist. Wie am menschlichen Leibe von der Tätigkeit der einzelnen Glieder alle andern Nutzen ziehen, so haben auch in der Einheit der Kirche alle Gläubigen Anteil an allen geistlichen Gütern. Wurzel dieser Einheit ist die Gottesliebe, aus der hervorwächst die Nächstenliebe mit ihren herrlichen Früchten, wie sie der Völkerapostel Paulus im Hohenlied der Nächstenliebe 1. Kor. XIII geschildert hat. Der Schluß der Predigt kulminiert in der Bitte an den Heiligen der Heiligen, Jesus Christus, um die Gabe wahrer Liebe, durch die wir eins werden mit den Heiligen und sie mit uns[1]).

Nider bleibt in seiner Allerheiligenpredigt mehr am Äußeren haften; ihm ist es hauptsächlich um die Festmoral zu tun[2]).

Außerordentlich weit beschreibt Herolt den Festkreis: ‚heute ist Festtag aller Eltern, Brüder und Schwestern und Anverwandten, die schon mit Christus herrschen im Himmel! Indem wir ihr Gedenken ehren, zeigen wir unser Streben, mit ihnen einstens vereinigt zu werden‘[3]). Dann führt er aus, wie bedürftig wir armselige Menschen der mächtigen Fürbitte der Heiligen sind, und Mut und Vertrauen wachrufend weist er dem Volke die Gründe auf, warum die Heiligen

[1]) Tractatur articulus Symboli: Sanctorum communionem, radix et fundamentum huius festivitatis est. Sermones Hagenau 1520 (Hain 4184, 85). Dieselbe Abhandlung in Lectura super Canon. Missae, lect. XXX: qui communicant, qualiter communicant, radix communionis! Biel hat 4 Predigten auf das Fest Allerheiligen. In der vierten wird die Frage behandelt; quatinus beatitudinem consequamur? declinare a malo et facere bonum!

[2]) Serm. de Temp. et de Sanctis. Inc. ohne Druckort und Jahr, Münchener Staatsbibliothek. Festum institutum: propter imitationem (Einweihung des Pantheon), propter nostram insufficientiam (daher große Zahl der Heiligen), propter nostram negligentiam.

[3]) Serm. discipuli de Temp. et de Sanctis, ejusdem Quadragesimale et Speculum exemplorum. Mogunt. 1512. De omnibus Sanctis: quare ecclesia incitat ad gaudendum, quare festum hoc institutum (genau wie Nider), quo jure nos ad societatem Sanctorum pervenire possumus.

eintreten für uns[1]). Zuletzt fragt er dann, ob ihre Fürbitte an Gottes Thron auch Erhörung findet.

Es war ein oft behandeltes Thema, dieses utrum Sancti intercedant pro nobis. Geiler kommt auch in der ersten Fastenwoche darauf zu sprechen. Er stellt es auf den festen Grund der Nächstenliebe: ‚Wenn die Heiligen bei Lebzeiten voll Liebe und Erbarmen zu ihren Mitmenschen waren, muß nicht die selige Vollendung diese Liebe noch steigern?‘[2]). Nebenbei wird auch die Frage berührt, ob denn die Heiligen auch Kenntnis haben von unserm Bitten: ‚es ist glaubhaft, daß sie in Gott schauen, was ihnen zur Freude, uns aber zum Heile ist!‘

Hell leuchtet die hohe sittliche Bedeutung der Heiligenverehrung aus Geilers Allerheiligen-Predigt, in der er die Frage nach Einführung des Festes mit dem Satze beantwortet: um der nachvolgen willen![3]) Es war eines seiner Lieblingsthemate, auf das er immer wieder an Heiligentagen und in den Reihenpredigten (Predigtzyklen) zurückkommt[4]).

Wie anziehend stellt er im Granatapfel dem Anfänger im geistlichen Leben das Beispiel der Heiligen vor Augen! ‚Dem auffnemenden menschen ist nott das er ain auffmerken hab

---

[1]) Im Anschluß an Bonaventura, in IV libr. Sent. dist. X L V, art. III, qu. I u. II: utrum Sancti orent pro nobis: propter nostram necessitatem, propter dei voluntatem, propter charitatem. Sancti semper exaudiuntur, quia non orant nisi in his, in quibus cognoscunt deum se velle exaudiri!

[2]) Peregrinus, Argent. 1513, feria V post Invocavit: si hic dum adhuc viveret, misertus est peccatoribus et oravit pro eis nunc tanto amplius quando verius cognoscit nostras miserias; orat pro nobis (quilibet Sanctus) patrem, quia beata illa patria charitatem eius non immutavit sed augmentavit. Fol. IVE.

[3]) Vgl. Geiler, Evangelibuch, Straßburg 1515. In festo omnium Sanctorum, p. 206 ff. Hiermit wird auch die Behauptung Bonwetschs hinfällig, nur unter dem Gesichtspunkt der Anrufung kehre die Heiligenverehrung wieder im Mittelalter. Vgl. Realencyklopädie f. Prot. Theol. u. Kirche 7³, 558.

[4]) Geiler n'est pas moins explicite pour ce qui concerne le culte des Saints en general; nous avons déjà vu ce qu'il entend par là: les honorer en parlant de leurs vertus, en méditant leur vie et leurs actions, enfin les invoquer. Dacheux, a. a. O. S. 274.

auff der hailigen leben: Es schreibt ain leerer genant Wilhelmus von Paryss und spricht: wil der mensch auffnehmen in tugenden un fast entzunt werden in göttlicher lieb so ist im noturfft das er ansech der hailigen leben. Die uns manigfaltigklich furgelegt werden mit iren tugenthafftigen wercken den wir nachvolgen sollen. Ach wie gar nichtz unser leben ist zu schätzen zu irem strengen leben. sy haben got tag und nacht fleissiklich gedient in hunger durst und frost in fasten beeten wachen und manigerlay trübsall und angstigkeit . . . Das schreib in dein hertz du auffnemender mensch und thu als dich sant Iheronymus leeret der da spricht: Lieber mensch sich an der hailigen leben und lern von ainem demütigkeit von dem anderen gedultigkeit von dem dritten gehorsam und also fürbass. Thu als ainer in ainem garten der da abpricht mangerlay wolschmeckends kraut und halt das in seiner hand und schmekt offt darzu. Also thu auch in dieser materi so württ etwas tugenthaftigs auss dir!'[1])

Im ‚Bilger' führt Geiler weiter aus, wie wir am Vorbild der Heiligen uns aufrichten und aus der Betrachtung ihres Lebens Mut und Kraft schöpfen sollen. ‚wen du gancz meinst du kindest nit weiter gan und gedenckst und mainst ye du kindest nit ferrer und also schwach pist so gang und nim Christum und betracht wie er omb steckt ist mit negelachen . . . und gedenk den auch an die andern lieben hailigen wie sy so vil umb Christus willen erliten haben und habe söllich grosz marter geliten von des christenlichenn gelaubens willen. Gedenk an Sanctum Bartholomeum wie er jm dsein haut liesz abziechen . . . gang hin czu den lieben heiligenn und lug wie geduldig si di worr und marter gelitten haben . . . was mainst du das die lieben heiligen also frölich und gern die marter

---

[1]) Geiler, Granatapfel, Strassburg 1511: Von dem anhebenden Menschen. Univers.-Bibl. München.

Du solt sie alzo salben (d. h. die Heiligen ehren) das du sie gloriffizierest und von jnen redest und das du ir heiliges leben betrachtest und das du sie anrufest. Der dryer Marien-Salb. fol. 2.

leiden? werlich nichs dan die grosz hofnung die sie hetten jnn got!'[1])

Um das Gefühl der Heimatlosigkeit und das Zagen und Bangen von der Seele zu nehmen, mahnt Geiler, den Blick hinüber zu richten zu den Gefilden der Seligen, die wir Himmel nennen, und stellt in kindlich lieblicher Redeweise diesen Himmel dar als eine Stadt mit sieben Straßen, in denen die christliche Seele Tag um Tag betrachtend und bittend wandeln solle: ,An den mitwochen solt du gan an die gassen in ewiger säligkeit da die liebcn marterer an send d' one zal ist und solt da erenstlich betrachten wie sy so tapfer und so steif und so stark vor dem richter send gestanden und hatt sy niemant ab kunden treiben von dem christenlichen glouben und wie sy das nit hand gehept ausz yhnen selber sunder von der genad des heiligen geistes und pit sy denn von herezen das sy die viert gnad des heiligen geistes auch helfen erwerben wie sy hand gehept die gaub der sterk . . .

An dem dornstag solt du gan jn ewige säligkeit an die gassen da die lieben heiligen jnsidel und beichtiger an send und solt da erenstlichen betrachten wie sy den retten cristi nach gevolget hannd und betracht flessiklich jr leben und vachdenn an und pit sy das sy dir auch erwerben ain barmhercziges hercz'.

An dem samptag solt du gan an die gassen da maria die rain junckfrau und himlisch küngin und ander heilig junkfrauen vnnd vil der raine herzen mannes nam und frauen nam yn send und solt da betrachten wol erenstlichen ir raines keusches leben das sie hie jn diesem leben gehapt und gefuerett hand vnnd pit sy denn das sy dir auch omb got helfen erwerben die sieben gab des heiligen geistes und da pit das sy dir umb got erwerbend rainigkeit deines lebens das du auch der sünd und den laster widstan mügest und kündest wann kan niemant rain und keüsch beleibe es sei dann das jin got di gnad verleich!'[2])

---

[1]) Der Bilger, Inc. ohne Druckort und Jahr, Münch. Staatsbibliothek. Fol. 8 ff.

[2]) Ibidem fol. 40 ff.



Geiler unterläßt aber auch nicht darzulegen, wie die Nachahmung der Heiligen in keiner Weise die Nachfolge Christi beeinträchtigen könne, da jene selbst nur darnach strebten, das Vorbild des Heilandes nachzubilden und so menschlich näher zu rücken. ‚Es geschieht zuweilen, daß jemand sich mehr angeregt fühlt durch Betrachtung des Lebens irgend eines Heiligen als beim Leben und Leiden Christi. Wie es Menschen gibt, die den Blick in die Sonne nicht ertragen können, ihren Wiederschein auf einem Berge aber gerne sehen, so ist uns das Leben Christi im Widerspiegel seiner Heiligen lieblicher und entsprechender, da wir eben schwache Menschen sind‘. Aber der erfahrene Prediger weiß auch hier noch einzuschränken, ‚daß nicht jedes Tun der Heiligen nachzuahmen, noch alle ihre Worte zu befolgen seien. Vieles sei zumal schlecht überliefert und eines zieme nicht für alle. In alten Schuhen ist nicht immer gut gehen! Denn die Heiligen taten und redeten auch vieles, wonach zu handeln sich nicht empfiehlt‘[1]). Hierher zählt Geiler vor allem das sonderbare Tun einiger Altväter, wie des Thomas, der gegen den Willen seiner Frau ins Kloster ging, dann die zum Ärger des ganzen Volkes von Vitalius unternommenen Bekehrungsversuche in Frauenhäusern und die Selbstentmannung des Origenes. Aus der neueren Zeit führt er das strenge Fasten des Bruders Nikolaus von Unterwalden (von der Flüe) an und bemerkt dabei, daß er ihn selbst gesehen habe. ‚Derartige Vorbilder nachahmen zu wollen, sei ebenso tadelnswert als ein striktes Befolgen der vielfach paradoxen Sentenzen, wie sie im Leben der Altväter häufig wiederkehren. Sie seien mehr zu bewundern als zu befolgen‘[2]).

---

[1]) Peregrinus, Argent. 1513, fol. III, feria II post Invocavit: Contingit plane aliquando ut homo vehementius ad devotionem commoveatur dum modo meditatus fuerit vitam heremiticam alicuius Sanctorum quam vitam et passionem meditando Christi. Sunt qui radios solis nequeunt intueri in rota solis quos tamen in monte a regione posito suaviter conspiciunt. Sic *vita Christi relucens in Sanctis suis* aliquando nobis suavior est et connaturaliter qui infirmi sumus quam in proprio fonte. Münch. Univ.-Bibl.

[2]) Peregrinus, Dom. Laetare, fol. IX: In calceis antiquis suaviter ambulatur sed non semper. Multa enim fecerunt et consuluerunt (i. e. sancti) secundum quae non est agendum. Videamus imprimis vafrefacta aliqua sanctorum patrum, in quibus imitandi non sunt ... Omnis in his calceamentis antiquis virtutum incedere vo-

3. Predigten auf einzelne Heiligenfeste.

Eine glückliche Mischung von Panegyrikus und tiefeingreifender Paränese zeichnet die meisten Predigten auf die einzelnen Heiligenfeste aus. Der erste Teil gilt gewöhnlich der Ehre des Heiligen in der Darstellung seines begnadigten Lebens, danach folgt die Behandlung eines praktischen Themas, das aus dem Leben des Heiligen gewonnen ist oder wie es die Zeit und besonderer Anlaß bieten, den Schluß bildet eine erbauliche Erzählung.

Herolt hat uns im Prologus zu seinen sermones de Sanctis Aufschluß gegeben über Anordnung und Ziel dieser Predigten: prima pars erit de dignitate et privilegiis istius Sancti, secunda pars principalis erit pro informatione hominum simplicium et specialiter ad emendationem suae vitae, tertia pars erit de miraculis istius Sancti. So hebt jede derselben ab auf die drei wesentlichen Punkte der Heiligenverehrung: Verehrung, Nachahmung und Anrufung.

Praktisches Christentum spricht aus den Predigten, die nach dem Gange des Kirchenjahres einander folgen. Das Andreasfest macht den Anfang. Der Vorspruch ist entnommen Matth. 4, 22: Illi autem statim relictis retibus et patre secuti sunt eum! Nachdem der Prediger zuerst die Würde des Apostels geschildert hat mit besonderer Betonung seiner zeitigen Berufung zum Apostelamt[1]) und der Ähnlichkeit seines Martertodes mit des Herren Leiden, knüpft er wieder an den Vorspruch an und stellt der Selbstentäußerung der Apostel die Begierde nach fremdem Eigentum gegenüber. ‚Soviele gibt es, die, weit entfernt mit den Aposteln auf ihr Eigengut zu verzichten, noch nach fremdem Gut trachten!‘

Nun wird genau spezialisiert: ‚Die das Gras auf den Wiesen, das Obst von den Bäumen, Rüben und Kohl vom Acker und die Trauben im Weinberg stehlen. Sie schädigen den Landmann schwer,

---

lens non tam peregrinus prudens et viator quam stultus et deviator reputaretur vitiosus. Secundo attende eorundem patrum vafredicta paradoxa, sententias eorum notabiles et consilia, quae in vita sanctorum patrum conscripta sunt. Quae magis admirandae sunt quam admittendae.

[1]) Faciam vos piscatores hominum (de sanctis fol. 149 sqq.) daran die Bemerkung geknüpft: heute nur mehr venatores, die kaum eine einzige Seele erjagen trotz vieler Mühe und lauten Rufens.

wie auch der Jäger, der mit seinem Troß in die Saaten fällt. Sie alle sind gehalten, nach der Angabe ihres Beichtvaters den Schaden gutzumachen[1]). Sodann jene, die gefundenes Gut zurückbehalten, die Bediensteten, die ihre Herrschaft betrügen, die Handwerker, die schlechte Arbeit leisten oder zu teure, die Kaufleute, die ihre Kunden über die Waaren belügen, die Wirte, die zu hohe Preise fordern'. Ihnen allen soll das Beispiel des Apostels Andreas eine eindringliche Mahnung sein, und diese Mahnung wird dann zum Schlusse bekräftigt durch ein Exempel. Am Nikolausfest predigt Herolt von der Bewahrung vor der Todsünde[2]), am Thomastag vom werktätigen Glauben[3]), der Stephanstag bringt die Mahnung zur Feindesliebe. Dasselbe Thema nimmt der Prediger auf am Tage St. Johannes des Evangelisten, zum Feste der unschuldigen Kinder behandelt er die Kinderzucht, auf Pauli Bekehrung die Umkehr zu Gott. St. Matthiastag, der zu Beginn der Fasten fällt, bietet Anlaß über Fraß und Völlerei zu sprechen, am Jörgentag kommen die 2 Fragen: Woher—Wohin[4]). St. Markus am Bittag hat die Vorbereitung auf einen guten Tod[5]). Am Feste des Täufers kämpft Herolt gegen den Unfug der Sonnenwendfeier, an Peter und Paul legt er sich die Frage vor: wer darf eingehen ins Himmelreich, am Feste der Büßerin Maria Magdalena steht die Todsünde zur Behandlung[6]). Wenn Jakobus minor einfällt, ist die Ernte vor der Türe, und so bietet der Tag dem Prediger Anlaß vom Ernte-Zehnten zu sprechen[7]). Petri Kettenfeier bringt die fürs Mittelalter so oft praktisch gewordene Lehre von der

[1]) Tenentur unam summam restituere iuxta consilium suorum confessorum.

[2]) Quilibet homo cum adjutorio divino omnibus diebus vitae suae potest vivere sine peccato mortali. Vgl. Petrus Lombardus, Sent. lib. 2, dist. 26.

[3]) De fide catholica utrum sufficiat fidem in corde habere — quod non.

[4]) Omnes homines similes in quatuor: deus omnes creavit, omnes nudi nati sumus, omnes brevis vitae, omnes resurgent in novissimo die et ante tribunal Christi stabunt.

[5]) Remedia contra subitaneam mortem: ieiunium, oratio et comitatus cum crucis processione.

[6]) quomodo quis peccat mortaliter et quae sunt peccata mortalia, ut quilibet nostrum ea vitare possit.

[7]) Quod iam instat tempus messis, ubi decimae sunt solvendae, tunc aliqua sunt dicenda de decimis.

Exkommunikation[1]); Laurentiustag die Barmherzigkeit gegen Notleidende und Arme. Am Bartholomäusfeste kehrt zum dritten Male die Nächstenliebe wieder. Matthäustag hat als Thema Geiz und Habsucht[2]), Simon und Juda das Befolgen der Gebote Gottes[3]).

Dieselbe aufs praktische gerichtete Signatur tragen auch Niders Predigten, zugleich mit starker Benützung der hl. Schrift. Auch hier die Dreiteilung. Doch weiß der Verfasser sich innerhalb derselben freier zu bewegen, umzustellen und zu modeln, wie es die Bedeutung des einzelnen Punktes erheischt. Die Festpredigt auf St. Johannes Baptista hat dasselbe Schema wie bei Herolt: Würde, Nachahmung, Anrufung[4]). Dagegen bringt auf Peter und Paul der erste Teil das Lob der Apostelfürsten, der zweite Teil beschäftigt sich ausschließlich mit Petrus, im dritten folgt die Lehre vom Hirtenamt. Ein eigentlicher Schluß fehlt[5]). Die Predigt auf Andreastag wird eingeleitet mit einer Exegese des zugehörigen evangelischen Berichtes, daran schließt sich das Lob des Apostels und die Aufforderung zu seiner Nachahmung[6]). Am Nikolausfeste predigt Nider im Anschluß an das estote parati Luc. XII von der Vorbereitung auf einen guten Tod[7]), am Margaretentag vom guten Hirten[8]), an St. Kunegunde vom dreifachen Leben in der Kirche[9]).

[1]) Potestas ligandi atque solvendi intelligitur de absolutione et de excommunicatione.

[2]) Sciendum quod cum temporalibus peccat quis concupiscendo contra iustitiam, acquirendo iniuste, nimis avare possidendo.

[3]) Joh. 15, vos amici mei estis, si feceritis quae praecipio vobis — de praeceptis dei.

[4]) Quot modis erat magnus coram Domino — quomodo magni fieri debemus eum imitando.

[5]) De Petri et Pauli communi commendatione — Sti Petri specialis laudatio — de eiusdem clavium commendatione.

[6]) Vocatio per evangelium declaranda, privilegia sti Andreae, in quibus eum sequi debeamus.

[7]) Evangelium docet exspectare mortem et iudicium (in castitate, caritate, prudentia, in spe, iustitia, fortitudine et fide), Nicolaus semper paratus, gratiose mortuus, sepultus et assumptus.

[8]) Simile est regnum coelorum homini negotiatori: negotiator Christus, eius studium, querentis commercium.

[9]) Simile est regnum coelorum thesauro abscondito (Matth. XIII) triplex vita per triplicem parabolam: activa per thesaurum, contemplativa per mageritam, doctrinalis per sagenam.

Einen Stich ins doktrinäre haben Biels Predigten auf die bedeutenderen Heiligenfeste, manches in ihnen klingt gesucht, ein Fehler, den Geiler mit ihm teilt. Nur das eine und andere Beispiel sei angeführt. So fragt Biel in der Predigt auf das Fest des Täufers: Wie kann Johannes in uns durch Gottes Gnade wiedergeboren werden, und schildert dabei per tropologiam den Zacharias als Verstand und Elisabeth als Willen[1]). Geiler aber legt auf Matthäustag den Namen des Apostels aus durch alle Buchstaben[2]), auf Martinsfest das Wort Bischof durch sieben Tugenden, die ein solcher haben soll[3]). Doch stehen daneben auch äußerst praktische Themata wie die Behandlung des vierten Gebotes in Biels Nikolauspredigt[4]), ferner die Kreuzesnachfolge auf Andreastag, wahre Gottes- und Nächstenliebe am Feste Antonius des Einsiedlers und die 6 Festpredigten auf St. Martin über die Tugenden dieses Heiligen. Geiler predigt auf Josefstag über den falschen Argwohn, an Jakobus maior schildert er den Kampf um himmlischen Lohn[5]).

Neben diesen Predigten auf bestimmte Heilige finden sich auch Skizzen allgemeiner Natur, für ganze Klassen von Heiligen bestimmt oder für Heilige überhaupt, die eben vom Prediger in entsprechender Weise je nach dem Feste zu ändern waren. Herolts Predigtwerk de Sanctis enthält eine größere Anzahl. So auf Apostelfeste unter andern die Berufung zum Apostolat, für Märtyrer die wahre Kreuzes-

---

[1]) Cur ecclesia solius Joh. B. nativitatem solemnisat — admirandae rei novitatem, praecursoris puritatem, excellentiae singularitatem — quomodo Johannes in nobis dei munere nasci potest et quid in nobis est Zacharias et Elisabeth.

[2]) Der nom mathei ussgelegt durch VII buchstaben bedütent VII tugent: *m*agnificentia in relinquendo, *a*uscultatio in oboediendo, *t*ractabilitas in non resistendo, *h*umilitas in sequendo, *e*vangelisatio in predicando, *v*irtuositas in operando, *s*trenuitas in patiendo. Evangelibuch.

[3]) Das wort bischoff ussgelegt durch VII tugent die ein bischoff solt an ihm haben: *b*armherzigkeit, *i*ngezogenheit, *s*itmessigkeit, *k*leinheit, *h*efftigkeit, *o*n sünd, *f*leissigkeit. Ibid.

[4]) Sancti commendatio ex miraculorum multitudine, quae per eum deus operatus est, — quomodo portavit ab adolescentia iugum domini proponitur ex vita b. Nicolai ad discendum parentibus et adolescentibus etc.

[5]) Evangelibuch a. a. O.

nachfolge, an den Tagen der Bekenner die Belehrung über die Tugend der Gerechtigkeit, an Jungfrauentagen die Würde der Jungfräulichkeit.

Selbst ein sermo de quovis sanctis in communi[1]) findet sich darin, interessant wegen der Behandlung der Bilderverehrung im dritten Punkt. Können wir ohne Idolatrie die Bilder der Heiligen ehren? so lautet die Frage. Antwort: ‚Der Sache an sich, sei es nun Holz oder Stein oder ein Gemälde, kann keine Ehre gezollt werden, das wäre Götzendienst. Nur insofern als das Bild eben Zeichen einer verehrungswürdigen Person ist, hat es Anteil an der Ehre, die jener zukommt, da wir im Bilde die dargestellte Person ehren wollen. So hat es die Kirche von Anfang an gehalten. Gut und heilsam ist es, ein Bild des Gekreuzigten oder der Jungfrau Maria oder sonst eines Heiligen am Hause, oder in der Stube oder in der Kammer oder über dem Bette anzubringen, damit der Mensch beim frommen Anschauen der Bilder erneuere das Gedenken des Herrn und seiner Heiligen‘[2]).

Auch Geiler empfiehlt diese Übung. In Evangelia mit usslegung mahnt er zur Verehrung Mariens: stand für ein bild wa es iem gemalt stot und sprich ein pater noster und ein Ave Maria ir zu eere oder küsz das bild kanste nit basz[3]). Auf Mariä Heimsuchung: kanste nid schreiben noch lesen so nim ein gemalten brieff für dich, daran Maria

---

[1]) Herolt serm. discipuli Mogunt. 1512, p. 838 sqq. de quovis Sancto in communi: quare festa Sanctorum celebrantur in ecclesia, ponendae sunt aliqua quaestiones de veneratione Sanctorum, de imaginibus Sanctorum quae pinguntur vel sculptuntur in ecclesia.

[2]) Quaeritur utrum sine idolatria possumus imagines Sanctorum adorare: Respondetur quod *imago* potest dupliciter considerari: *prout est res quaedam* puta lignum, sculptum vel pictum et sic adoremus imaginem *nequaquam* quia hoc esset idolatria. Alio modo consideratur, ut est signum alicuius rei et quia idem est modus quo quis fertur in imaginem et in ipsam rem in quantum est signum, ideo eadem est adoratio qua veneramur ipsam imaginem et ipsam rem cuius est imago . . . Ergo bonum est et salubre habere imaginem crucifixi aut etiam b. Mariae Virg. et aliorum Sanctorum in stupha aut in camera vel circa lectum, ut ex hoc homo revocet ad memoriam dominum nostrum Jes. Christ. et beatam Virginem beatos Sanctos, quando videt cum devotione imagines ipsorum.

[3]) Vgl. Geiler, Evangelia, Strassburg 1517, fol. CCVII sqq.



und elisabeth gemalt ston als zusamen kumen sein, du kauffst einen umb ein pfennig, sihe in an und gedenk daran wie sie fröhich gewesen sein und guter ding und erkenn das im glauben. Darnach erzög dich gegen inen in usserlicher eererbietung, kuss die bild an dem brieff kannstu nit bass neig dich vor irem bild knü darfür nider rüff sie an gib eim armen menschen ein almusen umb irer willen. Das ist geert Maria die muter gottes und ir mum Elisabeth[1]).

Mit scharfen Worten tadelt Geiler in der Predigt auf das Fest des Apostels Matthäus die Ausschreitungen auf dem Gebiete der Kirchenmalerei: ‚kein maler kan kein iesusknaben ietz malen on ein Zeserlin. es muss ein Zeserlin haben also sprechen unser begeinen und nunnen und wen man ein iesusknaben in ein closter gibt hat es kein Zeserlin so soll es nüt. daz findest niemen in den alten gemelden. Sant katharin sant Barbara sant Agnes oder sant Margaret malen sie ietz nit anders weder wie die edlen weiber gons on die gemeinen dürnen. dan zwischen edlen weiber un h . . . . ist kein underscheit der cleider halb. Sol ein priester uber Altar gan und mess halten da soliche bild also bloss und frei gemalt sein und er sie ansicht, glaub mir es bringt im wenig andacht. Es soll niechtz man solt solch bild erberlich malen und in der gestalt daz man sich nit daran möcht verhönen sunder andacht haben. Ey sprichste sol man die kunst nit zögen wilt so zög si im frauenhuss da mal solche ding es hört nit hiehar[2]).

---

[1]) Vgl. Geiler, Evangelibuch, in festo Conceptionis.

[2]) Ibid. in festo St. Mathaei Ap. Ein im Ton ebenso unerfreuliches Seitenstück bietet die Predigt auf Josefstag: 1., wie Joseph gerecht sei gewesen und hat Mariam verarckwonet und 2. arckwon kumpt aus drei ursachen 3. warumb man in alt malt.

ad 2: usslanger erfarungen (uss feientschaft, uss bosheit) alte lüt seind arckwenig sie haben vil dinges erfaren und seind dick besch . . . . . worden und bes . . cht und betrogen und in die trenk in geritten und in dem spittal siech gelegen!! Zu Punkt 3 schließt er sich Gersons Meinung an, Josef sei jung gewesen und der schönste Mann nach Jesus. Belegt mit 6 Gründen.

4. Marienpredigten.

Hineingestreut zwischen die Heiligenpredigten[1]), noch öfter als eigenes Bändchen gesammelt und dann als Anhang zu den Sonntagspredigten oder als erster Teil von de Sanctis[2]), finden sich die Predigten auf die Feste der Mutter Gottes. Sie bilden meist vollständige Panegyriken, wenn das Thema nicht an ein bestimmtes Festereignis angeschlossen ist, sonst steht im Mittelstück der Predigt eine dogmatische oder moralische Abhandlung, während die Festesfreude auf Einleitung und Schluß sich verteilt. In jedem Satze herrscht das Bestreben, den Lobpreis der hohen Frau zu steigern, man kann sich gleichsam nicht genug tun in ihrer Ehre. Aber immer ist das Bewußtsein festgehalten: fecit illi magna, qui potens est, die durch gesunde Lehre gezogene Linie ist nirgends überschritten, von Vergottung keine Spur.

Herolt spricht in seiner ersten Lobrede von Maria als Helferin der Christen im Anschluß an das Bibelwort Luc. 1, 48: Beatam me dicent omnes generationes: ‚Maria hilft uns, weil sie mächtig ist, unsere Nöten kennt und helfen will, wenn es zu Gottes Ehre und sein Wille ist. Die Macht ihrer Fürbitte stützt sich auf ihre Mutterschaft Christi, ferner auf ihre Begnadigung und ihr Verdienen. In jedem Stand, im Leben und im Sterben und übers Grab hinaus erfahren wir ihre fürbittende Hilfe‘[3]). Die zweite Marienpredigt mit dem Vorspruch: Fecit mihi magna Luc. 1, 49 zerfällt in zwei gesonderte Teile. Der erste handelt von der neunfachen Würde der Gottesmutter mit besonderer Betonung ihrer Freiheit von Schuld und Sünde, auch der Erbsünde, während der zweite Teil sie als Vorbild für alle Stände aufzeigen will[4]). Die dritte Predigt

---

[1]) Geiler, Evangelibuch. Nider, aurei sermones.

[2]) Herolt a. a. O. Biel a. a. O.

[3]) Maria nos adiuvat, quia potest, scit et vult (si pro honore Dei est, in quantum deo placet); unde Maria hoc habeat quod tam potens est in coelo et in terra (ratione parentelae, inventae gratiae et meriti); qualiter nos adiuvat (in omni statu, in vita, in morte, post mortem); propter quid Maria nos adiuvat (propter ipsius gratiae inventionem, propter maternum affectum, ex filii recommendacione. sermo 1.

[4]) De novem dignitatibus B. Mariae Virg.: *quod ab omni peccato originali‘ mortali et veniali mundata*, in matrem electa, virgo

mit dem Vorspruch: **ego mater pulchrae dilectionis Eccli. 24,** erweist Maria als Mutter des Herrn, Königin der Engel und Mutter aller Menschen[1]).

Von höchstem Interesse ist in allen dreien das Bestreben, durch Vergleiche und Bilder die Fürbitte Mariens im rechten Maße abzuschätzen und ihr zugleich die rechte Stelle anzuweisen. So macht sich Herolt einen Vergleich Johannes von St. Geminiano[2]) zu eigen, der sagt: Wie die Luft, der Erde näher ist als die Sonne, deren erwärmende Strahlen sie zur Erde trägt, so sendet die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, die Strahlen seiner Barmherzigkeit durch die glorwürdige Jungfrau den Menschen zu, denen sie unvergleichlich näher steht denn Gott. Dann vergleicht er auch Maria mit dem Monde, mit der Morgenröte und dem Meeresstern, mit dem brennenden Dornbusch und dem Felle Gideons[3]). Bei allem Überschwang ist aber nie außer acht gelassen, daß die Stellung Mariens **post Christum** ist, ihre Fürbitte nur wirksam wird: **in quantum deo placet, si pro honore dei est!**

Diese reinen Panegyriken sind seltener; weit häufiger finden sich die auf praktische Seelsorge zielenden Predigten auf bestimmte Feste. Aus ihnen läßt sich bei vergleichendem Überblick erst die rechte Wertung der Marienpredigt für das religiös-sittliche Leben gewinnen. Zur Lichtmeß predigt Herolt von der Reinheit des Herzens. Nach dem Vorbild Mariens sollen wir unser Herz rein halten von schlimmen

---

concepit et permansit, Christus matri suae subditus, omnes gratias habuit universaliter, omnium christianorum specialis laudatio . . . peticionaria hominum; 2. omnibus hominibus cuiuscunque status formam vivendi tribuit. Serm. 2.

[1]) Mater domini per castitatem, humilitatem, fidei firmitatem; mater nostra per magnitudinem misericordiae et plenitudinem gratiae. Serm. 3.

[2]) Dominikaner, berühmter italienischer Prediger des 14. Jahrhunderts, der 10 Bücher Exempel aus dem Gebiete der Natur- und Kunstgeschichte sammelte. Vgl. K. Lex. 6² Sp. 1677.

[3]) Sicut collum inter caput et corpus sic Maria inter deum et homines; stella maris, luna (sicut prae ceteris planetis terrae est magis vicina sic Maria prae ceteris Sanctis magis propinqua peccatoribus), aurora etc. Vgl. Bernardus, sermo de XII praerogativis b. V. Mariae (Dominica infra octavam Assumptionis) Migne, P. lat. tom. 183, p. 430.

Gedanken und unerlaubter Liebe[1]). Nider behandelt auf dasselbe Fest die Ehe, Biel spricht von den durch die beteiligten Personen repräsentierten Tugenden, nämlich Mariens Demut und Josephs Starkmut, Simeons Gottesfurcht und Annas Beharrlichkeit[2]). Auf Mariä Verkündigung haben Nider und Biel gleicherweise das Geheimnis der Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit, Herolt aber predigt über die Osterbeicht: ‚Wie Maria durch ihren reinen Wandel verdiente, Gottes Sohn zu empfangen, so müssen die Christen durch eine gute Beicht sich auf die Einkehr des Herrn zu Ostern vorbereiten'[3]). Der Lobgesang der Jungfrau zur Heimsuchung bietet Herolt Anlaß zur Behandlung des ‚Zweiten Gebotes', wobei er sich besonders scharf gegen den Meineid wendet; auf Mariä Himmelfahrt erklärt er die Kräuterweihe und mahnt zur Bewahrung vor der Todsünde mit Rücksicht auf die Ungewißheit der Sterbestunde[4]).

Wer nach landläufiger Vorstellung beim Feste der Immaculata Conceptio in den hier angezogenen Predigtwerken nach Wortklauberei und Gezänk suchte, käme nicht auf seine Rechnung. Ohne alle Polemik tragen die beiden Dominikanerprediger Herolt und Nider die Auffassung ihrer Schule vor, daß die Seele der Gottesmutter unmittelbar nach Eingießung in den Körper geheiligt worden ist[5]). Mit prächtiger Durchführung des Gegensatzes Eva—Maria leitet Biel seine ganz auf Duns Scotus[6]) gestützte, breit und schulmäßig gehaltene Darlegung des Festgeheimnisses ein, Maria ist vom ersten Augenblicke ihres Daseins an durch besondere Gnade Gottes von aller Erbsünde frei geblieben. Dieser Sentenz folgt auch Geiler in seinen Festpredigten, worin er erst negativ vorgehend das Volk belehrt über das Festgeheimnis:

---

[1]) Secundum exemplum B. M. V. debemus purificare cor nostrum a malis cogitationibus et amore illicito.

[2]) Maria humilitatem, Joseph fortitudinem, Symeon timorem Dei, Anna perseverantiam.

[3]) Sicut virgo gloriosa meruit purissima sua conversatione in se concipere filium dei ita et nos per puram confessionem digni erimus in hoc festo Paschae eundem filium dei recipere in sacramento, quare de confessione notetis.

[4]) Consulendum est nobis, quod nullus scienter in peccato mortali ponat se de sero dormitum propter incertitudinem mortis.

[5]) Maria immediate, postquam anima infusa est corpori, sanctificata est.

[6]) In III libr. Sent. dist. III. qu. 1.

,Also ist unser liebe frau auch menschlich empfangen. Nit von dem kuss als thorechte menschen davon reden sund in beiwesen mann und frauen als ich und du. Diese empfenckniss eret man nitt. Si hat weder sünd noch verdienst'. Jetzt mahnt er seine Zuhörer: ,Nun rüspern euch so wil ich es euch sagen! Und danach führt er die Erklärung des Geheimnisses durch, gleichfalls in enger Anlehnung an Duns Scotus. ,Die gnadreiche empfengniss die stot uff zwei stücken: in heiligmachung in sanctificatione — wie bei Jeremias und Johannes dem Täufer — und in fürkummung (in praeservatione), nur bei Maria'[1]). Zur Veranschaulichung entnimmt Geiler aus Duns Scotus' Kommentar[2]) auch das Beispiel: alii post casum erecti sunt, Maria virgo quasi in ipso casu sustenta est, ne rueret, sicut exemplum ponitur de duobus cadentibus in luto![3])

Es war des großen Predigers angelegentliche Sorge, die rechte Verehrung der ,küniglich mutter Maria' zu pflegen und zu fördern[4]). In den Evangelia mit usslegung[5]) zählt er sieben fromme Übungen auf zur Ehre der Gottesmutter: ,Das erst ist grüssen: kniu nieder und bet ein Ave Maria an dem so man die Glock lütet; Der ander dienst ist fasten; zu dem dritten bis eingedenk der sieben fröden oder des

---

[1]) Vier schöner predigen von unser lieben frauen. Strassb. 1512. s. f. (eine zur Himmelfahrt, drei zu Empfängnis, von seinem Mund abgeschrieben).

[2]) Duns Scotus in III dist. 3. qu. 2.

[3]) Zum Schlusse der Predigt empfiehlt er Frauen, die in der Hoffnung sind, innige Verehrung der unbefleckt empfangenen Gottesmutter, zum Nutzen für sich und das erhoffte Kind, besonders daß das Kind auch zur Taufe komme; wan aber nit so mag si trüwen dz es gots angesicht nit beroubt werd durch dz fürbitten unser lieben frauwen wan got hat sein crafft nit gebunden an die sacrament er mag wol ein menschen behalten on die sacrament! In festo Conceptionis, Evangelibuch, Strassburg 1515. Vgl. Geiler und der Index in Ausgewählte Schriften G.'s von Lorenzi, 4 Bde. Trier 188—183, I, Einl. 11—14.

[4]) Geiler avait envers Marie une devotion profonde: on sent dans ses écrits combien était grand son amour pour elle et rien n'egale son enthousiasme quand il célèbre ses grandeurs. Dacheux, S. 269.

[5]) Fol. 207 sqq. Dacheux, a. a. O. S. 272 ff.

mitleidens unser lieben frauwe; Der fierd dienst ist umb gots willen der sünd ledig ston, das wer am samstag und sunst so ire hochzeit seint im jar. Der fünfft dienst ist sie loben, gern von unser frauwen mesz lesen oder mrsz höeen lesen oder in ander gestalt. Uff das sechst so eeren wir den nomen unser lieben frauwen. Das siebent ist mit bauwen als da einer ein cappellen buwet in die eer unser lieben frauwen oder so man bild uffrechtet und solich ding was es den ist'.

Ihr Bild als der großen Fürsprecherin und Helferin der leidenden Menschheit wollte er seinen Zuhörern tief einprägen: ,Gott hat es gemacht mariam die muter gotes ein fürsprecherin alles menschlichen geschlechts vor der angesicht gottes seins hymmelschen vatters, so predigt er zur Himmelfahrt Mariens, und nitt ein schlechte fürsprecherin besunder ein krefftige und ein verfangliche fürsprecherin also das sie nie keyn sach verloren hat unt hatt nie nüt begert das ir verseit sei wann es ist ein will ir beider will. Sy ist auch ein helfferin in allem nöten zu usstrack in allen dingen. Darumb sollte Mariam eeren. Wa du für ir bildunge gost so sprich: O heilige Maria bitt got für mich oder neig dich vor ir bildunge und der gleichen. Biste ein priester so bett yr alle tag ein curss. Biste ein Ley so bit ir ein rosenkranz . . . Darumb sprich ich das Maria wel zu eeren ist wann sie ist ein gewaltig hefferin in allen unseren nöten'[1]).

Geiler warnt hier aber auch davor, auf die Fürbitte Mariens und auf rein äußerliches Gesetzeswerk absolute Hoffnung zu setzen: ,Ja meinstu wann du das rosenkränzlin bettest So werdestu nymmerme verloren und geschehe das und das. Es gehoret anders dazu das du behalten werdest du must die gebott gottes halten. Aber mit dem rosenkransz also ein marekt uffrichten ist falsch!' Auch im Evangelibuch kommt er darauf zurück: ,haste ir gewont zebeten ein rosenkrancz in dem nam gottes. Ich verwurf es nitt aber sich wollen daruff verlassen als uff ein mittel dadurch sich meinen zu behalten werden allein

[1]) Vgl. Vier schöner predigen etc.



das ist erlogen. Man musz die gebot gottes halten das ist notturftig!'[1])

Die für Marias fürbittende Hilfe gesuchten Vergleiche, wie wir ihnen in Herolts Panegyriken begegneten, sagen Geiler nicht besonders zu: Wer weiss die ding wir haben kein geschrifft! lehnt er ab in der Predigt auf Mariä Himmelfahrt. Auch die zur Spielerei ausgearteten Erörterungen über Himmelfahrt und Stellung der Muttergottes im himmlischen Reiche führt er einfach berichtend auf[2]), er begnügt sich: ‚das gloubet die christlich kirch sicherlich das unser liebe frau erhocht si in der glory uber alle choer der engel und uber alle choer aller creaturen'.

* * *

Das hier gegebene Material dürfte wohl die eingangs aufgestellte Behauptung rechtfertigen, daß die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters, so weit sie gedruckt vorliegt, wie in ihrer literarischen so auch in ihrer religiös-sittlichen Bedeutung bisher nicht in gerechter Weise gewürdigt wurde. Die Heiligenpredigt wollte gewiß nicht leere Unterhaltung sein, sondern ihr Ziel war die Pflanzung und Förderung lebendigen Christentums. Ein immer wiederkehrender Weckruf zur Nachfolge Christi, wie sie im Leben der Heiligen realisiert erscheint, so ertönt die Predigt in der christlichen Gemeinde. Welch reichen Impuls mußte das religiös-sittliche Leben gewinnen durch das ständige Vorhalten des schönen Vorbildes der Heiligen! Zudem vergaß ja der Prediger nicht zu betonen, daß die Heiligen nur Strahlen seien von der großen Gnadensonne Jesus Christus, in letzter Linie also jede Verehrung, Anrufung und Nachahmung der Heiligen einmünde in Gott, den donator et dominus omnium bonorum. Vita Christi relucens in sanctis suis!

---

[1]) Evangelibuch fol. 207.

[2]) Wo usshin ist Maria zu himmel gefaren: Die Einen sagen gegen Sonnenaufgang nach Psalm 67, andere nehmen diese Psalmverse für die Richtung nach Sonnenuntergang, die dritte Ansicht sucht den Himmelsweg nach Norden zu, gestützt auf Isaias c. 14, 13: sedebo in monte testamenti; in lateribus Aquilonis. Das wäre gegen dem meersternen, gegen aquilo, gon Köllen abhin, erklärt Gailer naiv und fügt bei: Franziscus Maronis der ziffrecz uss! In ‚Vier schöner predigen'. Franz Mayron O. Min., Schüler des Duns Scotus. Seine Predigten auf die Heiligenfeste 1498 zu Basel gedruckt. Vgl. K. Lex. 8², Sp. 1117.

Sittengesetz und ‚Tatsachen'.

Von **Franz Krus** S. J.

---

1. Trotz des regen Interesses des Wissensbetriebes unserer Tage für die Moralprobleme kann es ‚demjenigen, der mit freierem Auge die Entwicklung der Gegenwart zu überblicken imstande ist, schwerlich entgehen, daß unsere eigene Zeit dahin drängt, die Sittlichkeit in der allgemeinen Wertschätzung in den Hintergrund treten zu lassen'[1]. Sehr häufig dient als Argument zur Entwertung der sittlichen Ordnung — obschon noch wenige ausdrücklich die Moral entwerten wollen — der Appell an die ‚sittlichen Tatsachen'. Psychologie, Sprachforschung, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, Kulturgeschichte, Erforschung der Volkssitte, Anthropologie in ihrer weitesten Bedeutung, Rechtswissenschaft, Nationalökonomie: alles weist seine tatsächlichen Beziehungen — oder das Freiheitsverhältnis — zum Sittlichkeitsgebiet auf und sucht nach eigener Art das Sittengesetz zu erklären. So verschieden auch die Resultate sind, in folgendem Satz herrscht weithin Übereinstimmung: Durch die Tatsachen sei erwiesen, daß die alte Anschauung von einem auf ewiger Gundlage beruhenden unwandelbaren Sittengesetz sich nicht mehr halten lasse.

Erich Adickes teilt ‚die ganze Menschheit in zwei Typen, die in allem Gegensätze sind'; er ‚möchte sie als Ganze oder Relative, und als Halbe oder Absolute bezeichnen. Dem Halben ist nicht wohl, wenn er nicht in allen seinen Meinungen und Gewohnheiten, seinen

---

[1]) Hugo Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit (1889). S. 111.

Prinzipien und Wertungen auf etwas durchaus Sicheres und Festes sich berufen kann. Für den Ganzen dagegen gibt es nichts Absolutes . . . Die meisten Ethiker waren bislang absolut. Für sie hört die Moral auf, eine Wissenschaft zu sein, wenn es nicht absolut notwendige Moralprinzipien gibt. Dem gegenüber glauben die Relativen, das wirklich Gegebene zu seinem Rechte bringen zu müssen. Und soviel sie suchen: nirgends finden sie die vielgerühmte Unbedingtheit und Allgemeinheit. Was sie finden, sind nur die Illusionen und Vorurteile, die unerfüllbaren Forderungen und unbefriedigenden Lösungen der Absoluten‘[1]).

2. Das Unternehmen, alles, was von Tatsachen gegen ein unwandelbares Sittengesetz ins Feld gestellt wird, auf die vorgegebene Zeugniskraft zu prüfen, kann zu einem abschließenden Ergebnis nur dann kommen, wenn es alle mit der Sittlichkeit zusammenhängenden Lebensgebiete in Betracht nimmt; doch gibt eine Klasse geistiger Betätigungen schon für sich allein reichliche Aufschlüsse: die Tatsachen aus dem Gebiete der religiösen Anschauungen. Sie gewähren zugleich einen Einblick in die tiefsten Grundlagen der sittlichen Ordnung.

Im folgenden sollen diese religiös-sittlichen Tatsachen befragt werden, ob sie gegen die uralte These eines unwandelbaren Sittengesetzes sprechen.

I. Das Zeugnis der Tatsachen gegen das unwandelbare Sittengesetz.

3. Der Begründer des Positivismus, jener Methode, alle Wissenszweige auf die Tatsachen zu basieren, ist August Comte. Wohl vertrat unabhängig von ihm in Deutschland Ludwig Feuerbach auch einen Positivismus; Comte selbst nennt Bacon, Descartes und Leibniz ‚die drei systematischen Väter der wahren modernen Philosophie‘[2]), d. h. des Positivismus, und manchen andern Bewerbern ward der Titel: Vater des Positivismus zugedacht; doch hat auf diesen Namen im Sinne des wissenschaftlichen Organisators der geistigen Bewegung, ‚welche mehr als irgend eine andere die Signatur unserer Zeit ist‘[3]), unstreitig August Comte den ersten Anspruch.

---

[1]) Zeitschrift f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 119 (1900) S. 9 ff. — Die Hervorhebung des gesperrt Gedruckten ist von mir.

[2]) Catéchisme positive², 8.

[3]) Herm. Gruber, Aug. Comte, der Begründer des Positivismus

Comte gedachte mit seinem Positivismus der allgemeinen ‚intellektuellen Anarchie ein Ende zu bereiten‘[1]). Die Geister müßten sich dieser Philosophie beugen, weil sie nur Tatsachen vorbringt, und gegen Tatsachen läßt sich bekanntlich nicht streiten.

Comtes stolze Hoffnung auf Beendigung der intellektuellen Anarchie hat sich nicht erfüllt.

Wilh. Wundt charakterisiert in seiner Ethik, welche gleichfalls ‚eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens‘[2]) sein will, den Positivismus so: ‚Unter dem von A. Comte seiner Philosophie zuerst beigelegten Namen des Positivismus lassen sich füglich verschiedene Richtungen zusammenfassen, die in Deutschland, England und Frankreich ziemlich gleichzeitig hervortreten und vor allem auch auf ethischem Gebiet in der Abneigung gegen jede Art hochfliegender Spekulation, in der Beschränkung auf das positiv Gegebene ihren Vereinigungspunkt finden, wobei dann freilich die Wege, die sie einschlagen, wieder sehr verschiedene sind. Was sie einigt, das ist eben zunächst die Negation, der Widerspruch gegen die spekulative Konstruktion‘[3]).

In der Einleitung seines Buches[4]) zeichnet Wundt im Überblick die ‚verschiedenen Wege‘ der Ethiksysteme, welche auf Tatsachen, nicht auf Metaphysik aufgebaut sein wollen. Seine Zeichnung ist viel zu milde; Gutberlet sieht in den bis heute erstandenen Ethiksystemen, wenn man sie in geschichtlicher Übersicht selbst ‚in der geschickten Systematik, welche ihr Ed. v. Hartmann gegeben‘, vor sich hat, ‚einen so entsetzlichen geistverwirrenden Wirrwarr der Meinungen, daß sie uns eindringlicher, als alle theoretischen Beweise von unserer Seite es vermöchten, die Unfähigkeit der Spekulation, der Menschheit aus sich ein allgemein gültiges Moralgesetz zu bieten, lehrt‘[5]). Spricht hier auch Gutberlet von allen autonomen Ethikrichtungen, so lassen sich seine Worte auch speziell auf die Tatsachen-Ethik-Systeme anwenden.

(1889) S. 6. — Vgl. desselben Autors: Der Positivismus vom Tode Aug. Comtes bis auf unsere Tage (1891). — Über Comtes Einfluß über Frankreichs Grenzen hinaus: Ernst Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode rc.[3] (1903) S. 657 ff.

[1]) Cours de philosophie positive. I, 48 ff.

[2]) Dritte Auflage in zwei Bänden 1903.

[3]) Ethik I³ 478.

[4]) S. 14.

[5]) Ethik und Religion (1892) S. 192 f.

Die Uneinigkeit, die bei einer Methode unbegreiflich erscheint, welcher sich ‚die Geister beugen müssen‘, da sie nichts sage, als was Tatsachen erweisen, mahnt von vornherein zur Vorsicht gegen diese Tatsachen. Wundt selbst meint: ‚Das Positive, was sie (die positivistischen Richtungen) an die Stelle der idealistischen, die Welt aus dem Absoluten heraus entwickelnden Systeme setzen wollen, richtet sich dann aber nach den besonderen Bedingungen des nationalen Mediums, in dem diese Versuche einer positiven Lebensanschauung entstehen, sowie der philosophischen Traditionen, die auf sie einwirken‘[1]).

Es wird demnach notwendig sein, bei den von der empirischen Ethik angeführten Tatsachen genau zu prüfen, was objektive Tatsache und was subjektive Zutat und Hypothese ist.

4. Die empirische Ethik geht im allgemeinen so vor, daß sie die Gebiete menschlichen Lebens, welche irgendeine Beziehung zur Sittlichkeit haben können, nach ihrer historischen Gestaltung durchforscht, um so die Entwicklungsstadien der Sittlichkeit selbst aufzufinden. Als eines der wichtigsten Resultate nun gilt der Satz: Es gab für die Menschheit ein Stadium, in welchem von Sittlichkeit noch nichts vorhanden war; erst mit der Zeit lösten sich aus Religion, Sitte, Recht u. s. w. die ersten Anfänge der Sittlichkeit — oder, weil nicht mehr alle Ethiker der Sittlichkeit einen spezifisch verschiedenen Charakter vor andern Lebensbetätigungen einräumen, man fing in einer gewissen Periode an, von Sittlichkeit zu reden; die ersten Ansätze haben dann in immer regerer Wechselwirkung mit andern Faktoren kräftiger sich ausgestaltet, bis sie zur heutigen Vollendung gelangt sind. Also — wird gefolgert — ist alle Sittlichkeit ein Produkt menschlicher Entwicklung, und von einem unwandelbaren, ewigen Sittengesetz kann keine Rede sein.

Wundt stellt vier Stadien für die Entwicklung der sittlichen Anschauungen auf. ‚Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt, wo immer sie uns in zureichender Vollständigkeit gegeben ist, in vier Stadien. Das erste dieser Stadien können wir das vorsittliche nennen. Es ist freilich selbst bei den primitivsten Naturvölkern nicht mehr ganz unberührt von Motiven, die schon in die folgende Stufe hinüberreichen. Immerhin können wir mit größter Wahrscheinlichkeit aus der ganzen weitern Entwicklung auf seine Existenz zurückschließen . . . Das zweite Stadium ist das der Erweckung

[1]) Ethik I³ S. 478.

primitiver sittlicher Motive'. Im dritten Stadium tritt eine ,wachsende Differenzierung der Lebensanschauungen' ein, ,so daß dieses Zeitalter als das der Sonderung der sittlichen Anschauungen bezeichnet werden kann'. Das vierte Stadium ist gekennzeichnet durch die Ausbildung einer philosophischen Ethik und eine humane Tendenz bei gleichzeitiger Verwischung der Unterschiede nationaler Anschauungen[1]).

5. Am meisten Beachtung findet bei der Feststellung der sittlichen Entwicklungsstadien das religiöse Gebiet. Münsterberg meint, daß ,der Schwerpunkt für die Ausbildung der Sittlichkeit in den religiösen Vorstellungen gelegen haben werde'[2]). Ja, ,der gesamte Kreis von Handlungsformen, den wir auf der niedersten Stufe als sittlich wertlos in seinen Motiven erkannten, kann und muß bei steigender sozialer Differenzierung, hauptsächlich durch Vermittlung priesterlicher Gebote, sich in eine Fülle sittlicher Gebote und Verbote umwandeln'[3]).

Die Frage nach den ersten Anfängen der Sittlichkeit bringt es mit sich, daß zuerst untersucht wird, wie weit Mythus und Religion sich unterscheiden. Vielfach wird das Mythus-Stadium als die primitivste, überaus naive Weltauffassung bestimmt, die wohl alle Lebens-

---

[1]) Ethik I³ S. 273 f.

[2]) Der Ursprung der Sittlichkeit, S. 77.

[3]) A. a. O. S. 83. — Eigentlich müßten die Worte: hauptsächlich durch Vermittlung priesterlicher Gebote, hervorgehoben werden. — Freilich ist die Auffassung Münsterbergs von der Sittlichkeit eine solche, daß zur Diskreditierung der Religion und der Priester kaum ein anderes Mittel so geeignet ist, als es hier Münsterberg — jedenfalls unbewußt — angewendet hat, nämlich Religion und Priester zu Erzeugern solcher Sittlichkeit zu machen, die einen Wert nicht in sich hat, sondern in ihrer Eignung, als Mittel zu ganz anderen Zwecken zu dienen. Wohl scheinen diese Zwecke geeignet, auch die Sittlichkeit als Mittel zu heiligen, denn sie sind ,Vervollkommnung der Menschheit'; jedoch diese wieder ist identisch mit der tatsächlichen Gestaltung der menschlichen Dinge und keineswegs darum ,lobenswert, weil sie der Sittlichkeit entspricht' (S. 104). Weshalb denn diese Sittlichkeit auch einsehen lernen muß, daß sie ,durchaus nicht das wertvollste Moment des handelnden Menschen ist, daß andere Lebensformen, speziell die Neigungstriebe.. weit wertvoller sind als opfermutige Gewissenstaten' (S. 107).

gebiete beherrscht, die Entstehung der Welt, den Gang der Himmelskörper und der Naturereignisse wie die Geschicke des menschlichen Lebens bis über das Grab hinaus zu deuten weiß, von Wissen jedoch oder selbst von eigentlicher Religiosität, geschweige denn von Sittlichkeit, noch nichts oder nur die allerersten unentwickelten Keime enthält, weil eben die ganze Welt des Mythus nur die Objektivierung menschlicher Gemütsbewegungen sei.

Als religiös wären dann erst jene Vorstellungen und Gefühle zu bezeichnen, die sich auf etwas Idealeres beziehen, was den Wünschen des Gemütes möglichst vollkommen entspricht: je nach der Kulturstufe wird dieses Ideale von den rohesten sinnlichen Vorstellungen an immer höher hinauf sich entwickeln[1]).

Mögen nun Religion und Mythus streng geschieden werden oder nicht, als Tatsache wird hingestellt, daß ursprünglich der Mensch nur in solch einer Vorstellungs-Welt sich bewegte, wie sie dem eben dargelegten Begriff des Mythus entspricht. Wundt spricht hierüber behutsam: ‚Ob, wenn wir den Begriff des Ideals in diesem weitesten Sinne (soweit es nämlich auch die sinnlichen Wünsche des rohen Naturmenschen in sich faßt) nehmen, der Mensch jemals ohne solche ideale Vorstellungen, und ob er also auf irgend einer Stufe ohne irgend welche Spuren von Religion existiert habe, das ist eine Frage, die auf Grund anthropologischer Ermittlungen niemals mit Sicherheit zu entscheiden sein wird. Denn wenn es auch heute (zu beachten bleibt das „heute") wahrscheinlich keine völlig religionslosen Stämme auf der Erde mehr gibt — falls wir Religion in dem obigen Sinne verstehen — so ist doch auf der andern Seite auch die Existenz absolut kulturloser Stämme auf der heutigen Erde vielleicht noch zweifelhafter‘. Demnach wäre mit den ersten Rudimenten irgend einer Kultur auch schon der Anfang religiösen Lebens gegeben.

‚Aber‘, fährt Wundt fort, ‚ein nicht zu bestreitendes Ergebnis der Tatsachen der Völkerkunde bleibt immerhin dies, daß die heutigen Zustände relativ kulturloser Völker nur dürftige Anfänge religiöser Gefühle und Vorstellungen erkennen lassen, und daß sie daher, wenn sie auch selbst noch nicht völlig einem religionslosen Dasein entsprechen, doch auf ein solches zurückweisen. Denn so wenig die mythische Form des Denkens dem Menschen auf irgend einer Stufe zu fehlen scheint, so zweifellos ist es, daß die religiösen Elemente des Mythus um

[1]) Vgl. Wundt, Ethik I³, S. 47. 50 f.

so mehr zurücktreten, auf einer je niedrigeren wir ihn antreffen. Die anthropologische Erfahrung spricht demnach durchaus dafür, daß sich die Religion aus den primitiven mythologischen Vorstellungen, und nicht umgekehrt, wie vielfach geglaubt wird, der Mythus aus religiösen Bedürfnissen entwickelt hat'[1]).

Der Hauptgedanke dieser Ausführungen, der festzuhalten ist, wäre demnach: Den Beginn des geistigen Lebens des Menschen bildet das Stadium des Mythus, in welchem der Mensch rein durch Objektivierung seiner eigenen Gemütsbewegungen eine Weltansicht sich zu bilden anfängt; von ethischen Ideen, ja von Religion, kann in diesem Stadium nicht die Rede sein.

6. Wie nun wirkt die Religion, namentlich soweit sie sich von dem Mythus loszulösen beginnt — denn das bloße Mythologisieren als Phantasiespiel hat ja an sich keinen ethischen Gehalt — auf die Entstehung und Entwicklung der Sittlichkeit?

Selbst bei Kulturvölkern sollen die religiösen Anfänge nur sehr wenig oder gar nichts von sittlichen Elementen aufzuweisen haben. ‚Alles spricht dafür, daß die Versittlichung der Religion ein Prozeß ist, der zwar früh, aber doch bei einer verhältnismäßig fortgeschritteneren Stufe der Kultur einsetzt'[2]). Der Beginn und Verlauf dieses Versittlichungs-Prozesses wird hauptsächlich durch folgende Momente charakterisiert, wobei wir freilich auf die Fragen nach dem wo? und wann? nur sehr unbestimmte Antworten erhalten. Die Illustrierung durch das eine und ander konkrete Beispiel behebt die Unbestimmtheit nicht.

7. Das Unheimliche des Todes und die Furcht vor den Geistern der Verstorbenen veranlaßt die Menschen zu den Versuchen, sich die geheimnisvollen Schattenwesen günstig zu stimmen, und das hat weiter die Beimischung von Ehrfurchtgefühlen zu der früheren Angst zur Folge. Gesellt sich dazu die Erinnerung an gute Eigenschaften des Verstorbenen und treten dessen Schwächen in den Hintergrund nach dem Satze: de mortuis nil nisi bene, so ist leicht erklärt, wie der Ahnenkult dem Menschen allmählich sittliche Vorbilder vor Augen führt, die nun zur Nachahmung aufmuntern.

---

[1]) A. a. O. S. 51.

[2]) Wundt a. a. O. S. 55.

Es kann auch der Kult der bereits Verstorbenen übergreifen auf die noch Lebenden: die Ehrfurcht mit ihrer religiösen Färbung wird sozusagen **anticipando** auch dem Greis zuteil, der bald sterben wird, und weiter wird sie übertragen auf Eltern und bedeutende Stammesgenossen. Man denke an die religiöse Scheu vor dem Herrscher, die ja bis zur Anbetung sich steigern konnte, und an die Einwirkung solcher Ehrfurcht auf die ganze Rechtsordnung des betreffenden Gemeinwesens — und man erhält einen Begriff von dem weittragenden Einfluß der Ahnenverehrung auf die Entwicklung der Sittlichkeit, obgleich Ahnenkult und auch Geisterglaube noch durchaus nicht die wichtigsten Elemente religiösen Lebens sind[1]).

8. Der Naturmythus selbst, soweit er im Personifizieren der Naturerscheinungen besteht, habe in sich noch nichts Ethisches. Aber weil es gerade das Großartige, mitunter Furchterregende in den Naturvorkommnissen ist, was den naiven Naturmenschen dazu führt, in Blitz und Donner, im strömenden Regen, im tosenden Meer gewaltige beseelte Wesen zu sehen, so ruft allmählich selbst das mythologisierende Auffassen allerlei sittigende Elemente hervor: es tritt wiederum Ehrfurcht und Verehrung gegen jene Naturgötter ein. Dann ergibt sich eine Scheidung zwischen der Naturerscheinung und der Gottheit, die in ihr wirksam gedacht wird, und die Gottheit nimmt mehr und mehr Züge vom menschlichen Leben, namentlich in ethischer Richtung, an[2]).

Solch ein Prozeß hat freilich auch seine Schattenseiten. Trotz allen Voranschreitens im geistigen Leben und größerer Reife im Denken erhält sich der Drang zum Mythologisieren: die eigenen menschlichen Eigenschaften, auch die unschönen, werden direkt in die Götter hineinprojiziert, und die Geschichte der Götterwelt, wie sie uns Homer schildert, belehrt uns hinreichend, was ungezügelte Phantasie zu leisten vermag. Es mußte bei fortschreitendem reiferen Denken eine Reaktion gegen solche Vorstellungen eintreten; bekannt ist, daß dies bei den Griechen die freiern Geister besorgten. So kam das religiöse Leben selbst in Gefahr, trotzdem die Schuld nur am Mythologisieren lag; auch die ethische Entwicklung wäre beeinträchtigt worden,

---

1) Über Ahnenkult in Beziehung zur Sittlichkeit vgl. Wundt a. a. O. S. 67—72.

2) Vgl. über den ‚Anthropomorphischen Naturmythus‘ Wundt a. a. O. S. 72 ff.

da sie doch in jenen Stadien an der Religion das wichtigste Förderungsmittel besaß. Indessen fand die Krise eine glückliche Lösung: die Götterlehre schied das Krasseste aus, ja der mythologisierende Trieb konnte sich in der Folgezeit in nützlicher Art betätigen: die von der Philosophie neu geschaffenen oder doch gereinigten religiösen und ethischen Begriffe wurden wiederum in anziehende Formen gekleidet, und erhielten sich in dieser Gestalt viel sicherer, als wenn sie nur in einer abstrakten Denkform vorhanden gewesen wären. Das Auftreten von Gottheiten rein ethischen Charakters, Nemesis, Fides, Felicitas, Concordia u. s. w. kennzeichnet diese für die Sittlichkeitsanschauungen so bedeutungsvollen Wandlungen[1]).

Auch das ästhetische Moment des Mythus ist nicht zu unterschätzen: ein lichter Himmelsgott drängt sich förmlich auf als Muster sittlicher Reinheit. Die Verwandtschaft ästhetischer und sittlicher Gefühle wird eine Brücke vom Sinnlichen zum Sittlichen.

9. Noch wirksamer als das Vorbildliche in den Göttergestalten greift in die Ausbildung der Sittennormen der Heroenkult ein. Was noch Unnahbares die Götterwelt von den Menschen scheidet, ist zum größten Teil bei den Heroen nicht mehr vorhanden. Mit den Geschicken des Stammes oder Volkes vielfach verknüpft, bilden sie für dasselbe lebendige Vorbilder entweder einzelner Charaktereigenschaften, wie z. B. die Nibelungenhelden, oder auch des ganzen sittlichen Lebens: Herakles wird seinen Verehrern an den verschiedensten Orten in verschiedenen Perioden Vorbild für alles, was gerade als ruhmwürdig gilt[2]).

Indessen ist auch der Heroenkultus tiefgreifenden Wandlungen und schließlich dem Verfall ausgesetzt. Aus dem Mythus hervorgegangen, durch dichterische Erfindungsgabe belebt, hat er denn doch zu wenig Bestand. Weitreichender gestaltet sich die Wirksamkeit jener sittlichen Idealgestalten, die nicht Gebilde der Phantasie, sondern wirkliche historische Persönlichkeiten sind, wie die Begründer der großen Kulturreligionen. Der Mythus wird auch da weiter arbeiten, indes kann er die historische Existenz solcher Persönlichkeiten nicht aus der Welt schaffen. Das Auftreten derartiger sittlicher Vorbilder sei eine Folgeerscheinung der bis zum Monotheismus geläuterten reli-

[1]) Vgl. hierüber den Abschnitt: ‚Die unsittlichen Elemente des Mythus' bei Wundt a. a. O. S. 56 ff.

[2]) A. a. O. S. 80.

giösen Anschauungen, während dem Polytheismus die bunte Heroenwelt entspricht[1]).

10. Die bisher angedeuteten ethisch religiösen Wechselbeziehungen betreffen noch zumeist Einzelerscheinungen, partikuläre Erwecker und Träger sittlicher Ideen und Normen. Parallel mit dieser Entfaltung schreitet die Bildung von Gesamtanschauungen sittlichen Charakters voran: es erstehen sittliche Weltordnungen. Schon in den Beziehungen der Götter zum Menschen, in der Übertragung religiöser Gefühle auf hervorragende Menschen sind Elemente hiezu enthalten.

Vor allem kommen hier die Vergeltungsideen in Betracht. Der Gegensatz des Todes zum Leben führt zur Idee der Vergeltung. Dem frohen Sinn im Leben wird der Tod sich als etwas Düsteres darstellen: das Schattenreich der Unterwelt ist das Produkt solcher Vorstellungen. Ein hartes kampf- und strapazenreiches Leben hier auf Erden wird umgekehrt ein freudiges Jenseits sich erträumen und erhoffen. Leicht knüpfen sich an solches Hoffen und Fürchten Vergeltungsideen.

Beachtenswert sei es, daß namentlich bei den Hellenen die Vergeltungsideen nicht in die jenseitige Welt hineinreichen: Lohn und Strafe wird dem Helden oder dem Frevler noch hier auf Erden zuteil. Aber oft ist der Zorn der Götter so groß, daß auch die Familie oder die Stammesgenossen und die Nachkommen des Frevlers bestraft werden. So greift schließlich die Gerechtigkeitsidee infolge ihrer Verbindung mit den Jenseitsvorstellungen über das Grab hinaus, die Götter, anfangs vielleicht nur willkürlich Wohlwollen und Zorn verteilend, werden die Hüter einer sittlichen Ordnung, die auch durch den Tod nicht gestört wird: ein gewaltiges Hilfsmittel zur Ausbildung einer die ganze Welt umspannenden ethischen Anschauung. All dieses seien deutlich markierte Phasen der allmählich voranschreitenden Versittlichung.

Durch solche Ideen sei bereits das Bestreben eingeleitet, das ganze irdische Leben als ein Stadium der Vorbereitung auf das Jenseits aufzufassen. Was hierüber vereinzelt von antiken Philosophen, besonders Plato, ausgesprochen worden, kam im Christentum zur vollen Geltung. Und die weitere Folge? Die äußern Handlungen des Menschen werden auf eine Welt hinbezogen, die nur mit dem innern Auge gesehen wird: so wird die Gesinnung der eigentlich

[1]) Wundt a. a. O. S. 83 ff.

Schauplatz der ethischen Betätigung, und das Gewissen kommt nun zur Geltung als der unbestechliche und unabweisliche Richter des menschlichen Tuns und Lassens. Das subjektive Moment des Ethischen kommt zur Geltung im Gegensatz zu den früher vorherrschenden objektiven Elementen: damit betritt die sittliche Entwicklung neue, unbegrenzte Bahnen[1]).

In analoger Weise nehmen Sitte (Lebensgepflogenheiten), Rechtsleben, Kulturentfaltung Einfluß auf die Sittlichkeitsnormen. Diese erscheinen überall im Entstehen und Sichentwickeln, und so scheint denn mit Notwendigkeit die Schlußfolgerung sich zu ergeben, daß die alte Lehre von der Unwandelbarkeit der Sittennormen, im Lichte der Tatsachen betrachtet, keinen Stützpunkt mehr aufweisen könne.

II. Kritik des negativen Zeugnisses.

11. Die vorstehenden Ausführungen schlossen sich mit Absicht mehrfach an Wundts Darstellung des religiös-sittlichen Entwicklungsprozesses an. Damit ist nicht gesagt, daß Wundts System einfachhin das ‚positivistische' sei, auch nicht, daß es in seiner Gesamtheit weithin Zustimmung gefunden habe. Münsterberg meint von Wundts Ethik (in ihrer ersten Auflage), daß sie ‚die soziologisch-ethischen und biologisch-ethischen Arbeiten der Franzosen und Engländer weit überragend, den vorläufigen Höhepunkt jener Richtung darstellt'[2]), der Richtung nämlich, die das reiche, von anthropologischen und ethnologischen Forschungen zusammengetragene Material aus reinstem Interesse an der Sache zur Darstellung des sittlichen Entwicklungsprozesses verarbeitet. Freilich stimmt zu solchem Lob dieses den den Kantschen Werken ‚kongenialen' Buches Wundts[3]), ‚der alle sich darbietenden Fragen so tiefgehend und umfassend beantwortet, daß seine Lösung kaum übertroffen werden kann'[4]) nicht gut die Kritik gegen Wundt, die den Grundgedanken des Münsterbergschen Buches bildet: Wundt lasse die ‚eigentlich ausschlaggebende Frage unbeantwortet', die Frage nämlich: ‚wie hat sich die sittliche Wertschätzung ent-

---

[1]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 86—99.
[2]) Der Ursprung der Sittlichkeit, S. 10 11.
[3]) A. a. O. S. 119.
[4]) A. a. O. S. 11.

wickelt?' Auf diese komme es an, nicht auf die sittlich erscheinende Handlung[1]).

Jedenfalls vermeidet Wundt gänzlich die sonst oft vorkommende Einseitigkeit, eine bestimmte primitive Auffassungsform, etwa den Fetischismus, oder den Animismus in irgend einer seiner vielen Gestaltungen, als allgemeines Anfangsstadium des Geisteslebens hinzustellen[2]). Vielmehr wählt er aus allen religiösen Lebensformen dasjenige, was für die Sittlichkeitsentwicklung zu sprechen scheint.

Und dennoch ist auch dieses behutsame Aufdecken der weitverzweigten vermeintlichen Sittlichkeitswurzeln nicht imstande, ein vorsittliches Stadium zu erweisen.

12. Nur kurz sei erwähnt, daß aus einem Voranschreiten der sittlichen Anschauungen kein direkter Schluß gezogen werden kann auf eine Veränderlichkeit des Sittengesetzes. Dessen Existenz ist nicht abhängig von seiner Erkenntnis und Befolgung seitens der Menschen. Die christliche Auffassung von Gottes ewigem Gesetz ist die erste, die zu einem unbegrenzten Fortschritt in dessen Würdigung und Verwirklichung auffordert, weil das Vorbild sittlicher Vollkommenheit Gott selbst ist[3]); aber das Gesetz selbst kann nicht schwanken. Die Tatsachen-Ethik müßte, bevor sie aus den verschiedenen Phasen sittlichen Lebens auf das sittliche Gesetz schließt, zuerst genau aufweisen, wie weit zwischen den objektiven Anforderungen der sittlichen Ordnung an den Menschen und der Erkenntnis und Verwirklichung der Anforderungen Übereinstimmung herrschen müsse, oder Dissonanz sich finden könne. Eine Identifizierung der objektiven und der subjektiven Momente ist ja freilich ausgesprochene Absicht mancher Ethiker; aber dann stehen wir nicht mehr auf dem Boden der Tatsachen.

---

[1]) A. a. O. — Über Wundts Ethik vgl. Gutberlet, Ethik u. Religion S. 214 ff.; Philos. Jahrb. der Görres-Ges. 1904 S. 325 ff. — Zu der heftigen Kontroverse Wundt-Sommer: Preuß. Jhb. 1887; Wundt, Zur Moral der liter. Kritik; Sommer, Individualismus oder Evolutionismus? (1887).

[2]) Eine gute Widerlegung der Fetischismus-Theorie — leider nicht ohne verletzende Beimischungen — bietet die zweite der Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion von F. Max Müller (Straßb. 1880). — Vgl. Schell, Apol. d. Christent. I² 44 ff.; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I³ S. 12 ff.

[3]) Matth. V, 48: ‚Seid mithin ihr vollkommen, wie euer Vater, der himmlische, vollkommen ist'. Eph. V, 1; I Pet. I, 16; Apok. XXII, 11.

Nichts auch kann verbieten, von einer ‚Versittlichung‘ selbst der religiösen Anschauungen, und überhaupt von einer wechselseitigen förderlichen Einwirkung von Religiosität und Sittlichkeit zu sprechen. Den ungläubigen Juden rät Christus, den Willen Gottes zu tun, damit sie die Wahrheit, selbstverständlich die religiöse Wahrheit, erkennen[1]), und die Reinheit des Herzens befähigt zum Sehen Gottes[2]); umgekehrt stellt Christus oft als Grundlage der Vollkommenheit die gläubige Erkenntnis und als Ursache der sittlichen Verderbtheit seiner Widersacher den verschuldeten Mangel an gläubiger Erkenntnis hin[3]).

Was bei der empiristischen Darstellung des Versittlichungsprozesses unbegründet ist und durchaus nicht in den Tatsachen liegt, ist das behauptete allmähliche Hervorwachsen der Sittlichkeit aus andern, vorzüglich religiösen Lebenselementen. Daß das Sittengesetz Gott voraussetzt und religiöse Erkenntnis der sittlichen Erkenntnis und Betätigung vorausgeht, ist richtig und wird noch gerade durch Tatsachen zu beleuchten sein: diese gestatten es aber nicht, eine solche Priorität des Religiösen vor dem Sittlichen zu konstruieren, welche mit einem sittlichkeitslosen Stadium identisch wäre.

13. Die fragliche Sittlichkeitsentwicklung enthält willkürliche Kombinationen, die ja oft scharfsinnig und geistvoll sein, für den einen und andern Fall auch mit der objektiven Gestaltung zusammenstimmen mögen, für den Erweis eines vorsittlichen Zustandes aber gar nicht ausreichen.

Wenn z. B. gesagt wird, die Erinnerung an den Verstorbenen, dem zuerst der unheimliche Tod etwas Furchterregendes aufprägt, nehme allmählich einen ethischen Charakter an, insofern die guten Eigenschaften mehr hervortreten, so wird es doch nicht möglich sein zu behaupten, es habe so der Ahnenkult die Sittlichkeit erzeugt. Der naturgemäße Vorgang ist doch, so lange dem Menschen nicht das vernünftige Denken abgesprochen wird, daß sittlich hervorragende Persönlichkeiten auch nach dem Tode besonders verehrt werden; also eher wird Sittlichkeit den Ahnenkult erzeugen. Zum mindesten ist die Annahme des umgekehrten Kausalnexus nicht notwendig und durch Tatsachen nicht erweisbar.

---

[1]) Jo. VII, 17.
[2]) Matth. V, 8.
[3]) Jo. VI, 35. 40; VII, 38; VIII, 31. 32 etc.

Dasselbe gilt von der oft gepriesenen sittlichkeitserzeugenden Kraft des Naturmythus. Ein konkretes Beispiel möge sagen, welches Kausalitätsverhältnis hier das wahrscheinlichere ist. Das Märchen von Hippolyt und Phädra soll nichts anderes sein, als die phantasievolle Darstellung des täglichen Voranseilens der Sonne vor dem Mond. Hippolyt, der mit ungeschirrten Rossen einherfahrende Sonnengott, flieht vor der leuchtenden, glänzenden Phädra: das erste Stadium des Mythus, ohne ein ethisches Element. Später regt sich bei dem Beschauer des Naturvorganges die Neugier: Warum denn dieses Fliehen? Die Phantasie, vielleicht auch durch das grammatische Geschlecht der Namen für Sonne und Mond angeregt, kann sich betätigen. Vielleicht ist Liebe die Ursache, daß Phädra dem Hippolyt nachsetzt. Wenn dieser aber flieht, so wird es unrechte Liebe sein; allmählich wird Phädra Hippolyts Stiefmutter und Hippolyt flieht aus Abscheu vor Blutschande. Nach der Theorie der sittlichkeitserzeugenden Kraft mythologischer Vorstellungen wäre es erlaubt zu sagen: jenes Phantasiespiel über Hippolyt und Phädra hat sittliche Ideen hervorgebracht, die früher nicht existierten.

Wie immer es mit dem wahren Ursprung der Hippolyt-Phädra-Sage sein mag, leicht ist einzusehen, daß solche Verflechtungen religiöser oder mythologischer Elemente mit Sittlichkeitsbegriffen den behaupteten Kausalnexus nicht beweisen. Viel wahrscheinlicher sind sittliche Begriffe, hier die Unerlaubtheit des Inzestes, in den Mythus *hineingetragen* worden, und mußten also bereits vorhanden gewesen sein, bevor dieser Mythus entstand. Und wenn die Bewohner des nordwestlichen Indien etwas Ähnliches von Mond und Sonne erzählen, obgleich hier der Mond als Mann, die Sonne als Schwiegermutter gilt und diese jenem Unverschämten Asche ins Gesicht wirft, wovon die Mondflecken noch Spuren sind[1]), so ist hier die *Übertragung* schon vorhandener ethischer Begriffe in die mythische Welt noch deutlicher ausgeprägt; unmöglich ist es zu sagen, das Fliehen der Sonne vor dem Monde habe in dem naiven phantasievollen Urmenschen die ethische Idee von der Unerlaubtheit des Inzestes erzeugt. Und sollte gesagt werden: aber einmal muß doch ein unvollkommener Zustand ohne Sittlichkeitsideen vorausgegangen sein: so ist dieses eine Aufstellung, die weder von Hippolyt und Phädra noch von einem andern Mythus erwiesen wird. Vielmehr wird es viel leichter sein einzu-

---

[1]) Vgl. Peschel-Kirchhoff, Völkerkunde[6] S. 267 f.

sehen, daß, falls jemals solche Menschen ohne jegliche sittliche Idee existiert hätten, ihnen auch die Götter nicht zur Sittlichkeit hätten verhelfen können.

Auch ein Heros oder ein historischer sittlich hochstehender Mensch kann nur dann als sittliches Ideal Verehrung erlangen und Einfluß nehmen auf die Versittlichung seines Volkes, wenn dieses bereits das Verehrungswürdige sittlicher Hoheit kennt. Zu diesem Punkt hat Münsterberg gut bemerkt: Tritt ein sittlicher Heros mit einer großen Tat vor Leute, welche die Stimme gleicher sittlicher Ideen kennen, so wird er sie aufrütteln können, auch wenn sie jene Stimme ‚durch Lust und Genuß zu übertäuben suchen; sobald sie jene Gebote und Verbote aber nicht kennen, sobald das Ziel, für das jener alles hingibt, ihnen völlig indifferent ist, so erscheint jene Tat als die eines Toren oder Irrsinnigen, der belächelt oder bedauert wird'[1]).

Nicht empfehlend für die auf Tatsachen bauende Ethik[2]) ist Wundts Wort, mit welchem er in seines Buches zweitem Abschnitt über ‚die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen' das Kapitel über Die christliche Weltanschauung und ihre Wandlungen eröffnet: ‚Die Geschichte der christlichen Weltanschauung kann die Frage nach der Persönlichkeit Jesu, dem Ursprung, der Verfassung und dem Leben der urchristlichen Gemeinden, diese schwierigen Probleme der historischen Theologie, füglich auf sich beruhen lassen'[3]). Das Wort Persönlichkeit muß hier hervorgehoben werden — obgleich es in Wundts Text nicht geschehen ist — weil die Bedeutung historischer sittlich idealer Persönlichkeiten anderwärts voll gewürdigt wird[4]). Wenn nun ‚die Frage nach der Persönlichkeit Jesu und dem Leben der urchristlichen Gemeinden auf sich beruhen' kann, weil dies zu schwere Probleme sind, wie wird es mit den übrigen sittlichen Tatsachen bestellt sein, die selbst für die prähistorische Zeit Zeugnis geben sollen?

Nur noch ein Wort über die Vergeltungsideen. Furcht und Hoffnung betreffs des Jenseits soll zur ethischen Idee einer Vergeltung geführt haben. Nun dann aber muß zuerst etwas da sein,

[1]) Der Ursprung der Sittlichkeit, S. 87 f.

[2]) Nochmals sei erinnert, daß der Titel des Wundtschen Buches lautet: ‚Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens'.

[3]) Daselbst I³ S 329.

[4]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 83–85.

wofür vergolten wird, es muß also die Unterscheidung zwischen gut und bös schon vorhanden sein, und nicht erst durch die Jenseitserwartungen wird sie erzeugt. Daß die Annahme von einer verhältnismäßig späten Ausbildung sittlicher Weltanschauungen eine willkürliche ist, wird noch an einem konkreten Beispiel über das vedische Rita gezeigt werden. Zum mindesten kann sicher behauptet werden, daß eine mehr oder weniger weitreichende Weltanschauung zumeist von dem Kulturstande abhängt, darum direkte Schlüsse auf größere oder geringere Vollkommenheit der sittlichen Anschauungen nicht gestattet. Ganz willkürlich ist auch die Behauptung, sittliche Gesinnung, im Gegensatz zu Äußerlichkeiten, sei ein vorgerücktes Stadium der sittlichen Entwicklung; die Tatsachen, soweit wir sie kennen, berichten von einem ins tiefste Herz gehenden Einfluß der sittlichen Forderungen.

14. Mit diesen kritischen Bemerkungen sind noch nicht alle Bedenken gegen die fragliche Genesis der Sittlichkeit ausgesprochen; doch wird sich das Fehlende besser im folgenden positiven Teil erledigen lassen. Vorderhand sei noch ein versöhnliches Wort vorgebracht. Wundt handelt im ersten Bande seines Werkes zuerst über die Tatsachen des sittlichen Lebens, dann folgt ein historischer Überblick über ‚Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen'. Erst im zweiten Bande wird an den eigentlichen Aufbau des Systems geschritten. Nach mehrfachen Versicherungen, daß es schwer ist, die Sittlichkeit zu definieren, erhalten wir endlich den Bescheid: ‚Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt; und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenden Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung'[1]).

Paulsen sagt: ‚Wie für den Engländer und den Neger eine verschiedene Diätetik gilt, so auch eine verschiedene Moral, die ja nach unserer Auffassung nichts anderes ist als eine das ganze Leben umfassende Diätetik'[2]). Ludw. Gumplowicz erklärt: ‚Die verschiedensten Bestandteile des Staates begegnen sich in der gemeinsamen Anschauung, daß von der staatlichen Ordnung ihr Heil und Glück abhänge. So bildet sich denn mit der Zeit im Staate die Idee der sittlichen Ordnung, die Idee der Sittlichkeit, die nichts

---

[1]) Ethik II³ S. 159.

[2]) System der Ethik I⁵ S. 19.

anderes ist als der geistige Niederschlag der gewordenen staatlichen Zustände'[1]).

Für Kirchmann ist Moral gleichbedeutend mit Unterordnung unter die Autorität[2]), ohne jede Rücksicht darauf, was geboten wird, und Münsterberg veranschaulicht dieselbe Meinung, die auch er vertritt, so: ,Ob ein Gebot lautet: Du sollst deine eigenen Frauen, wenn sie ungehorsam sind, töten und aufessen, oder ob es modernere Fassung hat, darauf kommt es für die Frage, ob die Bewohner eines Landes die Sittlichkeit kennen, zunächst gar nicht an, sondern nur darauf, ob jene menschenfresserische Tat um des Vergnügens an der Tat willen, oder aus Lust an der Erfüllung eines Gebotes begangen wird'[3]). Hätte der Kannibale nicht eigenmächtig, sondern über Auftrag wessen immer seine Tat begangen, so wäre diese eine sittliche Leistung gewesen.

Freilich dürfen nicht mehr unbeachtet bleiben jene Stimmen, die eine Achtung vor Autorität und Gesetz gleichstellen mit Knechtessinn, genau wie in alter Zeit die gnostischen Antinomisten sich als Königskinder frei erklärten von jedem Gesetz, das nur für Knechte gegeben sei.

Da nun die Sachen so sich verhalten, so ist nicht einzusehen, warum allein die altehrwürdige Moral mit ihren unbestechlichen Normen von den noch ernstgemeinten Ethiksystemen als existenzunberechtigt erklärt werden soll. Sie verbietet weder die Harmonie des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen (Wundt), noch eine kluge Diätetik des des ganzen Lebens (Paulsen), auch nicht die Hochschätzung staatlicher Ordnung (Gumplovicz), und die Autorität hält sie hoch, soweit diese eine Teilnahme an der einzig legitimen weisheitsvollen Autorität Gottes ist. Würden also die verschiedenen Ethiksysteme an ihren positiven Ergebnissen festhalten, so würde ja allerdings noch die Verwunderung entstehen können, warum so lange Umwege eingeschlagen werden, um schließlich zu Resultaten zu kommen, welche schon von andern Wissenszweigen, Soziologie, Staatslehre oder von praktischem Sinn für kluge Lebensdiätetik viel einfacher erzielt werden. Aber schließlich sind der Wege zu einem Ziel meist viele, und darum würde auch die alte Moral kein Recht haben zu klagen, sofern die neueren

---

[1]) Allgem. Staatsrecht (1897) S. 343.

[2]) Die Grundbegriffe des Rechtes und der Moral (1869).

[3]) Ursprung der Sittlichkeit, S. 52. — Über andere Sittlichkeitsdefinitionen vgl. Cathrein, Moralphilos. I[4] 139 ff. 196 ff.

Richtungen von den positiven Ergebnissen nicht zur negativen Forderung übergingen: Daß vor allem die alte Moral nicht mehr existenzberechtigt sei. Wie soll man verstehen, daß Harmonie des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen oder Staatsordnung oder Diätetik den ganzen Inhalt geistigen Lebens ausmachen? Ja, alle diese Lebenselemente selbst können nur dann sichergestellt werden und die Sittlichkeit wird nur dann dem sonst unabwendbaren Spott: Moral sei eine Fälschung [1]), entgehen, wenn als Sittlichkeit jene unbestechlich feste Ordnung anerkannt wird, die seit jeher ein ausschließliches Anrecht hat auf den Namen sittlicher Ordnung. Ihre leicht verständliche Definition ist: Des weisesten Schöpfers heilige Satzung; und ihre unzerstörbare Festigkeit ist verbürgt in dem Worte: ‚Bis der Himmel vergehet und die Erde, wird nicht Ein Jota oder ein Pünktchen vergehen von dem Gesetze‘ [2]).

III. Das Zeugnis der Tatsachen für das unwandelbare Sittengesetz.

15. Wieder sei es betont, daß die Kenntnis und Beachtung eines Gesetzes nicht mit dessen Existenz und Berechtigung zusammenfällt. Andererseits ist beim natürlichen Sittengesetz eine zu weite Kluft zwischen der objektiven Norm und deren Aufnahme seitens des Menschen wenigstens durch die Erkenntnis, nicht möglich.

Wir haben zuerst festzustellen, wie es mit der Grundlage der sittlichen Ordnung, nämlich mit den religiösen Anschauungen anfänglich bestellt war.

F. Max Müller († 1900) stellt sich in den ‚Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens‘ die Aufgabe, zu erforschen, wie der Mensch dazu gekommen ist, Religion zu haben, das heißt, die historische Entwicklung des religiösen Bewußtseins darzulegen. ‚Dieses können wir‘, sagt er, ‚nicht im Großen und Ganzen mit der ganzen Menschheit en bloc tun, sondern nur, indem wir jeden einzelnen Strom der religiösen Denk- und Sprechweise von ihrer Quelle bis zu ihrer Mündung verfolgen‘ [3]). Er wählt für seine Untersuchung den Strom des altindischen religiösen Lebens.

---

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse (1891) S. 257.

[2]) Matth. 5, 18.

[3]) Vorrede S. IX (Ausgabe Trübner, Straßburg 1880).

Die En bloc-Behandlung tritt bei der empiristischen Ethik sehr oft ungebührlich in den Vordergrund; dieser Behandlung zum großen Teil ist die Aufstellung eines nicht bloß vorsittlichen, sondern selbst vorreligiösen Stadiums der Menschheit zuzuschreiben.

Soweit die Forschung den ‚einzelnen Strömen der religiösen Denkweise' zur Quelle zurück nachgehen konnte, ist sie nirgends auf ein Stadium gestoßen, in welchem von Religion nichts vorhanden gewesen wäre. Weder direkt wissen die Tatsachen von einem solchen Stadium zu berichten, noch berechtigen indirekte Rückschlüsse zur Annahme desselben.

Wundt deutet zwei solche indirekte Rückschlüsse an: der Zustand der heute noch sehr tiefstehenden Völker, deren religiöse Anschauungen sehr dürftige sind, weise auf solch ein unvollkommenes Stadium als Urzustand des Menschen zurück. Ferner werde ja überall, von den ersten Anfängen historischer Perioden angefangen, die Fortentwicklung zum Vollkommenern in Religion und Sittlichkeit und auf allen übrigen Gebieten wahrgenommen; also muß wohl weit zurück ein durchaus unvollkommenes Stadium gelegen sein[1]).

Religion nehmen wir im folgenden nicht im Sinne einer ungewöhnlichen Definition[2]), auch nicht als die spezifische Tugend der Gottes v e r e h r u n g allein, sondern nach der allgemein verständlichen Fassung als Inbegriff der menschlichen Erkenntnis Gottes samt allen praktischen Beziehungen des Menschen zu Gott. Halten wir an dieser Bestimmung fest, so werden wir konsequent den Polytheismus als Verkümmerungen, Entstellungen der Religion bezeichnen, in denen aber

---

[1]) Teils ausdrücklich, teils implicite finden sich diese Gedanken in Wundts Ethik oft ausgesprochen; bes. zu vergleichen I. S. 50. 51.

[2]) Zu Wundts Definition der Religion sagt Sommer, trotz wiederholter energischer Einsprache Wundts gegen die Zumutung, daß er Religion nicht genug würdige: ‚Welchen Sinn hat das Wort R e l i g i o n in dem Munde dieses Mannes? Man sollte doch nicht die alten Etiquetten so konsequent und ich möchte fast sagen ängstlich beibehalten, wenn es ein ganz andrer Inhalt aus eigener Fabrik ist, den man in die Hülsen der alten Begriffe füllt': W. ‚bediene sich für eine Auffassung ohne allen religiösen Inhalt fortwährend des Wortes Religion' (Individualismus oder Evol.? S. 21). — Hiezu treffliche Parallelen: Eucken, Gesch. der philosophischen Terminologie. S. 108; vgl. Willmann, Gesch. des Idealismus III. 276; Romanes, Gedanken über Religion (übers. v. Dennert, 1899, 32 f.); vgl. Cathrein, Moralphil. II⁴ 5 f.

die Religion immer noch erkennbar ist. Soll in liberaler Weise auch Polytheismus noch einfach Religion genannt werden, dann müßten wir die obige Definition ein wenig erweitern: Religion ist die Erkenntnis Gottes oder der Wesen, welchen der Mensch göttliche Eigenschaften beilegt und das durch solche Erkenntnis beeinflußte praktische Verhalten des Menschen[1]).

Weil diese Begriffsbestimmung, wie noch weiter klarer werden wird, mehr enthält, als etwa die Wundtsche Definition; ‚Religiös sind alle Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen‘, so ist, falls Religion im bezeichneten allgemein verständlichen Sinn zu allen Orten und zu allen Zeiten sich findet, damit auch schon mehr als genug die Wundtsche Annahme zurückgewiesen, daß ein vorreligiöses und folglich umsomehr ein vorsittliches Stadium verbürgt sei.

16. Max Müller, dem wir Glauben schenken dürfen, solange er Tatsachen objektiv darlegt, während seine Versuche, die Tatsachen zu erklären, nicht selten mit diesen selbst und untereinander im Widerspruch stehen und zum guten Teil auch schon durch andere Theorien ersetzt worden sind — diese anerkannte Autorität also auf dem Gebiete exakter Religionsforschung sagt: ‚Religion ist keine moderne Erfindung. Sie ist, wenn nicht so alt als die Welt, doch mindestens so alt als die Menschheit, die wir kennen. Sobald wir nur etwas von den Gedanken und Gefühlen des Menschen wissen, finden wir ihn im Besitz von Religion, oder wenn man diesen Ausdruck vorzieht, von Religion besessen. Die ältesten schriftlichen Denkmäler sind fast überall religiösen Inhalts, und selbst wenn wir über die Grenzen der Literatur hinweggehen, und die tiefsten Gänge des menschlichen Lebens durchforschen, so finden wir auch in dem rohen Erz, aus welchem die ältesten Münzen oder Zahlpfennige des menschlichen Geistes geprägt wurden, religiöse Adern‘[2]).

Es versucht aber Müller, trotzdem er nicht hofft, daß sich eine vollkommene Definition der Religion geben lasse, dieselbe doch irgendwie

---

[1]) Schanz, Apol. I³ S. 107 sagt: ‚Die Religion ist das persönliche Verhältnis des gesamten Menschen zu Gott, durch welches der Mensch nach Erkenntnis, Wille und Gefühl in seinem ganzen Leben bestimmt wird‘. Vgl. auch S. 91.

[2]) Vorlesungen über den Ursprung ɔc. S. 4. — Ähnlich S. 37. 88 und a. a. O.

zu erklären: ‚Religion ist eine geistige Anlage, welche den Menschen in Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselnden Formen zu fassen. ... und wenn wir nur Ohren zum Hören haben, so werden wir gar bald in allen Religionen jenen tiefen Grundton der Seele entdecken, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen, oder Liebe zu Gott‘[1]).

In den spätern Werken über die Naturreligion mit ihren drei Stufen: Physikalische, anthropologische und psychologische Religion, modifiziert Müller seine frühere Erklärung und schränkt den Begriff der Religion ein auf das Gewahrwerden des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken imstande sind[2]). An der Tatsache des nach Ort und Zeit allgemeinen Vorhandenseins der Religion hält er auch nach dieser engern Fassung des Religionsbegriffes fest; die Einschränkungen, von denen noch zu sprechen sein wird (n. 17), betreffen nicht die Tatsachen, sondern sind verfehlte Hypothesen. Umso wertvoller für unsere Untersuchung über den Einfluß der religiösen auf die sittlichen Anschauungen ist die Aufnahme des sittlichen Momentes in den Begriff der Religion.

Eine andere bedeutende Autorität auf dem Gebiete der Religionsforschung ist Cornel. Petr. Tiele († 1901). M. Müller hatte in der zweiten seiner ‚Vorlesungen‘ nochmals erklärt: ‚Wir können jetzt sicher behaupten, daß trotz aller Nachforschungen keine menschlichen Wesen irgendwo gefunden worden sind, die nicht etwas besaßen, was ihnen als Religion galt; um es so allgemein als möglich auszudrücken, die nicht einen Glauben an etwas hatten, was über ihre sinnliche Wahrnehmung hinausging‘[3]). Er fügt dann hinzu: ‚Da ich hier nicht die ganze Beweisführung für diese Behauptung geben kann, so darf ich vielleicht das Urteil eines andern Gelehrten anführen, der sich seit Jahren mit Religionsgeschichte beschäftigt hat, des Professors Tiele,

---

[1]) Einleitung in die Religionswissenschaft[2] S. 15. — Vgl. Vorlesungen 2c. S. 24 ff.

[2]) Vgl. Schanz, Apol. I[3] S. 107. — Desselben Abhandlung: Religion und Entwicklungstheorie, im Philos. Jhb. der Görres-Ges. 1892 bes. S. 416.

[3]) S. 88.

namentlich da seine Ansichten sonst in vielen Punkten von den meinigen abweichen. Er sagt: Die Behauptung, daß es Völker oder Stämme gibt, die keine Religion haben, beruht entweder auf ungenauer Beobachtung, oder auf verwirrten Ideen. Kein Stamm, kein Volk ist bis jetzt gefunden worden ohne einen Glauben an höhere Wesen, und Reisende, die dies behaupteten, sind später durch Tatsachen widerlegt worden. Es ist deshalb vollkommen erlaubt, die Religion in ihrer allgemeinsten Bedeutung, ein Universalphänomen der Menschheit zu nennen'.

Tiele definiert die ‚Religion im allgemeinen Sinn des Wortes' als ‚die Beziehung zwischen dem Menschen und den übermenschlichen Mächten, an welche er glaubt und von welchen er sich abhängig fühlt'[1]).

Gut sagt Schanz: ‚Wenn die Alten der Ansicht waren, es gebe kein so ungezähmtes und wildes, kein so über alles Gesetz und jede Sitte hinausgestelltes Volk, welches nicht an einige Götter glaube, oder wenn es auch nicht wisse, was für ein Gott anzunehmen sei, doch wisse, daß ein Gott angenommen werden müsse, so konnte man diesen Schluß vielleicht wegen ihrer verhältnismäßig eng begrenzten Ethnographie als einen voreiligen und oberflächlichen ansehen. Auch die Väter und das Mittelalter hatten nur eine sehr beschränkte Kenntnis von den Bewohnern des Erdkreises. Dieses ist jetzt anders geworden. Die Entdeckung zweier neuer Erdteile und zahlloser Inseln und die Durchforschung des schwarzen Erdteils hat dem menschlichen Gesichtskreis eine ungeahnte Erweiterung verschafft. Aber alle neuern Forschungen der Ethnographie und Anthropologie haben den alten Satz aufs neue bestätigt. Es ist noch kein Volk entdeckt worden, welches ohne alle Religion wäre'[2]). Und soweit insbesondere die zeitliche Allgemeinheit in Betracht kommt, muß heute zugestanden werden: ‚Die moderne Religionsgeschichte ist zwar noch lange nicht zu feststehenden Resultaten gelangt, aber Eines hat sie doch gezeigt. Die religiösen Grundideen waren schon von der ältesten Zeit an mehr oder weniger ein Gemeingut der Völker. Gewisse Probleme waren dem religiösen Glauben überall gestellt; die Lösungen lauten verschieden, verraten aber doch einen gemeinsamen Grundzug'[3]).

---

[1]) Gesch. der Religion im Altertum bis auf Alex. d. Gr. (Übers. v. Gehrich 1896) Einleit.

[2]) Apol. I[a] S. 87.

[3]) Schanz, Apol. II[3], S. 8.

Christian Pesch beschließt seinen zum Zweck religionshistorischer Studien unternommenen ‚Rundgang bei allen Völkern des Altertums' mit den Worten: ‚. . . wir haben, meistens aus ihrem eigenen Munde, Aufschluß über ihre religiösen Anschauungen erhalten; wir haben in aller Kürze ihre praktische Religionsbetätigung untersucht und können nun selbst urteilen, mit welchem Rechte Plutarch behauptete: Man kann wohl Städte finden ohne Mauern, ohne Literatur, ohne Könige, ohne Häuser, ohne Schätze, ohne Münzen, ohne Theater und Ringschulen; aber eine Stadt ohne Heiligtum und ohne Gottheit, ohne Gebete, ohne Eide, ohne Weissagungen, ohne Opfer zur Erlangung von Gütern und Abwendung von Übeln, eine solche Stadt hat niemand je gesehen und wird niemand sehen'[1]).

17. Die Annahme der empiristischen Ethik-Systeme von einem ursprünglichen religionslosen Zustande der Menschheit ist, sofern wir den Ergebnissen exakter Forschung trauen, durch direkt zugängliche Tatsachen nicht erweisbar. Wird etwa gesagt: Es muß doch früher eine Zeit dagewesen sein, wo es eben anders mit dem Menschen stand: so mag man solch eine Annahme eine Voraussetzung, ein Postulat oder wie immer nennen, eine direkt aufgedeckte Tatsache ist es nicht.

Max Müller schrieb zuerst von der Allgemeinheit der Religion ohne Einschränkung; in spätern Werken mahnt er zur Vorsicht, weil nämlich, wie das Kind ohne Religion und ohne Sprache geboren wird und doch allmählich in den Besitz dieser geistigen Güter gelangt, so möglicherweise ursprünglich der Mensch derart einfältig und beschränkt habe sein können, daß er keine Sprache, keine Religion, und weil nach Müllers Meinung Sprache und Vernunft sich gegenseitig notwendig bedingen, auch keine Vernunft besessen hätte; unter dem Einfluß der Naturkräfte und anderer Faktoren hätte sich allmählich auch Religion gebildet[2]).

Es ist einleuchtend, daß hier Müller nicht mehr Tatsachen vorbringt, sondern unhaltbare Kombinationen. Ein Stadium der Menschheit ohne Vernunft ist kein menschliches Stadium. Was gegen den krassesten Darwinismus die exakte Forschung und die gesunde Philosophie ins Feld führt, widerlegt auch diese Müllersche Hypothese.

---

[1]) Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Altertums (1885 Erg.-Heft zu den Stimmen aus Maria-Laach) S. 142.

[2]) Vgl. Schanz im Philos. Jahb. der Görr.-Ges. 1892 S. 282 und Gutberlets Referat über M. Müllers Nat. Religion ebendort S. 188 ff.

Muß aber nicht doch eingeräumt werden, daß aller geklärteren Religionsform ein Stadium des Mythus vorangegangen sei, mitunter so roh, verworren und sinnlos, daß von Religion auf solcher Stufe doch kaum gesprochen werden kann?

18. Wir müssen weiter sagen: Ein Stadium des Mythus in dem Sinne, daß Mythus nichts mehr als ‚die unmittelbare, durch die Objektivierung der eigenen Gemütsbewegungen entstehende Weltanschauung des Menschen samt ihren dichterischen Umgestaltungen und ihren einzelnen Überlebnissen'[1]) wäre, ist mit keiner Tatsache zu erweisen, und wäre auch als Hypothese nur unter der weitern Voraussetzung — die absolut unzulässig ist — denkbar, daß es für die Menschen ein Stadium der Gedanken- und Vernunftlosigkeit gegeben habe.

Nehmen wir den Mythus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als ‚eine in Geschichte eingekleidete Vorstellung oder Idee, und zwar mit der Beschränkung auf die ältesten religiösen Vorstellungen der heidnischen Völker', von der Allegorie dadurch unterschieden, daß diese nur Erfindung eines Einzelnen ist und auch nur als Einkleidung einer Idee nicht als Wahrheit gilt, während Mythus eine Volksanschauung bildet und als Wahrheit aufgenommen werden will[2]), so ist es eine Tatsache, daß Perioden der Mythenbildung bei allen heidnischen Völkern anzutreffen sind.

Mit dieser Tatsache wird aber die früher behauptete Allgemeinheit der religiösen Ideen nicht eingeschränkt. Denn auch die bizarrsten Formen des Mythus sind nicht eine Verneinung religiöser Anschauungen, sondern es ist dann nur das Gewand, in welches die Religion gekleidet wird, ein Produkt ungezügelter Phantasie und willkürlichen Spieles der Gefühle. Über die Möglichkeit, aus den ‚mythischen Zutaten' den reinern Wahrheitsgehalt herauszufinden, spricht sich Aristoteles — freilich mit Irrtümern — so aus: ‚Von den Vorfahren und Uralten ist uns Spätern in Gestalt des Mythus überliefert, daß die Gestirne Gottheiten seien und das Göttliche die ganze Natur umfasse. Das Übrige ist schon mythische Zutat, um die Menge im Glauben zu erhalten und Gesetzgebung und Gemeinwohl zu fördern; aus diesen Gründen wird den Göttern Menschengestalt und Ähnlichkeit mit andern Wesen zugeschrieben und was sonst damit zusammenhängt und verwandt ist. Scheidet man nun letzteres aus und hält

[1]) Wundt, Ethik I² S. 50.

[2]) Lüken im Kirchen-Lex. s. v. Mythologie.

nur das Anfängliche fest, den Glauben an die Göttlichkeit der ersten Wesen, so wird man ihn für gottgeoffenbart halten müssen'[1]).

Auch Cicero unterscheidet zwischen dem Wahrheitskern und den Irrtümern in den heidnischen Religionen: ,Unter den Menschen ist keine Nation so wild und so unbändig, welche nicht wüßte, daß sie einen Gott erkennen müsse, wenn sie gleich nicht weiß, welche Vorstellung sie sich von ihm zu machen habe'[2]).

Plutarch will die Mythen, soweit sie die Erkenntnis göttlicher Dinge enthalten, wohl unterschieden wissen von den ,Fabeleien und leeren Gebilden, welche die Dichter und Logographen gleich den Spinnen aus sich selbst und ohne Unterlage herausspinnen und weben'. Der Mythus sei zu vergleichen mit dem Regenbogen. Wie dieser der bunte Widerschein des Sonnenlichtes auf der Wolke, so ist der Mythus ,der Wiederschein eines Gedankens, dessen Sinn sich an einem fremden Stoffe bricht'[3]).

Der Neuplatoniker Sallustius sagt über die Mythen: ,Wie die Götter die Güter der Sinnenwelt allen insgeheim gegeben haben, die geistigen dagegen nur Verständnisvollen, so belehren die Mythen alle, daß es Götter gibt, aber nur denen, welche es zu fassen vermögen, sagen sie, wer und welcher Art sie sind . . . Man könnte die ganze Welt einen Mythus nennen, der die Körper und Dinge sichtbarlich, die Seelen und Geister verborgener Weise in sich schließt'[4]).

Bedeutungsvoll ist es für die rechte Auffassung des Mythus, daß Paulus, der gewöhnlich vor der heidnischen Weisheit nachdrücklichst warnt, in seiner Rede auf dem Areopag an den Altar mit der Inschrift ,Dem unbekannten Gotte' anknüpft und sagt: Gottes Wille sei es, daß alle Menschen auf der ganzen Erdoberfläche ,Gott suchen, ob sie ihn etwa tasten und finden möchten, der freilich nicht fern ist von einem jeden von uns; denn in ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige eurer Dichter gesagt haben: denn sein Geschlecht auch sind wir'[5]).

---

[1]) Metaph. XII, 8. Die obige Übersetzung nach Willmann, Gesch. des Idealismus, I, S. 9.

[2]) De legg. I. c. 8 n. 24.

[3]) De Is. 20. — Willmann, a. a. O. S. 589.

[4]) Περὶ θεῶν καὶ κόσμου, ein Kompendium der neuplaton. Philos. — Willmann, a. a. O. S. 689.

[5]) Act. Apost. 17, 23 ss. — Vgl. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von der nat. Gotteserk. S. 6—12; Willmann a. a. O. II. 130.

19. Wiederum ist es Max Müller, der entschieden Verwahrung einlegt, daß aus der grobsinnlichen Gewandung der Mythen voreilig auf den Mangel höherer oder überhaupt aller religiösen Ideen geschlossen werde.

So wenig läßt sich wegen der Auswüchse mythologisierender Phantasie das Fehlen religiöser Ideen behaupten, daß vielmehr die beobachteten Tatsachen auch bei jener Form menschlicher Schwäche, die noch tief unter dem mythologischen Stadium stehen müßte, beim ‚Fetischismus', das Vorhandensein besserer religiöser Erkenntnis erwiesen haben. ‚Ich behaupte', sagt Müller, ‚daß der Neger höhere religiöse Begriffe hat als Verehrung von Stock und Stein, und daß viele, die an Fetische glaubten, zu gleicher Zeit höhere, reinere, wahrere Ansichten über das Göttliche hatten. Aber freilich, es gehören Augen dazu, um zu sehen, Augen, die das Gute entdecken können, wo es auch existiert, ohne immer nur von dem angezogen zu werden, was schlecht ist.' Und nachdem er den Wert der Waitz'schen groß angelegten ‚Anthropologie' gezeichnet, führt er Waitz selbst an: ‚Die Religion des Negers pflegt als eine eigentümliche rohe Form des Polytheismus betrachtet und mit dem besondern Namen Fetischismus belegt zu werden . . . Jene Ansicht läßt sich als allgemein gültig nur festhalten, wenn man die äußerliche Seite der Religion des Negers allein ins Auge faßt oder ihre Deutung willkürlichen Voraussetzungen entnimmt, wie dies namentlich von Ad. Wuttke geschehen ist[1]). Bei tieferem Eindringen, das neuerdings mehreren gewissenhaften Forschern gelungen ist, kommt man vielmehr zu dem überraschenden Resultat, daß mehrere Negerstämme, bei denen sich ein Einfluß höher stehender Völker bis jetzt nicht nachweisen und kaum vermuten läßt, in der Ausbildung ihrer religiösen Vorstellungen viel weiter vorgeschritten sind, als fast alle andern Naturvölker, soweit, daß wir sie, wenn nicht Monotheisten nennen, doch von ihnen behaupten dürfen, daß sie auf der Grenze des Monotheismus stehen, wenn ihre Religion auch mit einer großen Summe groben Aberglaubens vermischt ist"'[2]).

---

[1]) In gleicher Hinsicht ist zu besonderer Berühmtheit John Lubbock gelangt. Vgl. Peschel-Kirchhoff Völkerkunde[6] S. 237 ff.; Wilh. Schneider, Die Religion der afrikan. Naturvölker (Münster 1891) S. 3 f. — Münsterbergs Lob über Lubbock (Ursprung der Sittl. S. 52) wird dessen Reputation kaum genützt haben.

[2]) Vorlesungen ꝛc. S. 119 ff. — Waitz, Anthropologie II.

20. Wir stehen hier vor einer Tatsache, die eine Analogie hat in den Erlebnissen des hl. Augustinus, welcher auch eine Zeitlang über Gott materialistische Vorstellungen sich machte. Aber er mußte sagen: Dennoch hatte ‚die Streitlust der Philosophen und was immer ich von ihren ränkevollen Fragen und widerstreitenden Ansichten gelesen hatte, das nicht von mir erpressen können, daß ich einen Augenblick geglaubt hätte, Du (Gott) seiest nicht — wenn ich auch nicht wußte, was Du seist — und es gehe nicht die Leitung der menschlichen Dinge auf Dich zurück. War auch mein Glaube hierin bald kräftiger bald schwächer, so glaubte ich doch immer, daß Du seist und Dich um uns kümmerst, wenn ich auch nicht wußte, was von Deinem Wesen zu halten sei, und welcher Weg zu Dir hinführe oder zurückführe'[1]).

M. Müller sagt unerschrocken: ‚Ich behaupte, daß Religion, anstatt unmöglich zu sein, unvermeidlich ist, wenn man uns nur unsere Sinne läßt, so wie sie wirklich sind, nicht so wie man sie gewöhnlich für uns definiert hat'[2]); und allen Bedenken zu trotz erklärt er das Übersinnliche, den Gegenstand der Religion, für ‚so handgreiflich' wie das Sinnliche[3]).

Für dieses klare Aussprechen eines allgemeinen Faktums gebührt dem Forscher Lob. Nur schade, daß er dann wieder in die Erklärung dieser ‚Unvermeidlichkeit' und der ‚Handgreiflichkeit' der Religion und ihres Gegenstandes so viel Unhaltbares hineinbrachte[4]). Es fehlte an dem philosophisch geschärften und in die Tiefe eindringenden Sinn, der einen Aristoteles befähigte, zu sagen: ‚Wie jemand, der auf dem troischen Ida säße und das Heer der Griechen in Reih und Glied in bester Ordnung durch die Ebene hinziehen sähe: ‚Die Reiter voran mit Rossen und Wagen, das Fußvolk nach ihnen', den Gedanken fassen müßte, daß es jemand geben muß, der die Schlachthaufen ordnet und den Kriegern in Reih und Glied gebietet, wie etwa Nestor oder ein anderer der Heroen, der es verstand ‚zu ordnen die Rosse und die schildbewehrten Männer' — wie ein Seemann, der von weitem ein Schiff mit gutem Winde und vollen Segeln nahen sieht, sich sagt, daß darauf ein Steuermann sein wird,

---

[1]) Bekenntnisse, VI. 5. — Übersetzung v. Hertlings (1905).
[2]) Vorlesungen ꝛc. S. 36.
[3]) Ebda, Vorwort IX.
[4]) Vgl. Gutberlet, Der Mensch². 591 ff.

der es lenkt und in den Hafen leitet —, so haben die, welche zuerst zum Himmel aufschauten und die Sonne sahen, wie sie vom Aufgange zum Niedergange ihren Lauf macht, und den wohlgeordneten Reigen der Sterne, einen Werkmeister dieser herrlichen Weltordnung gesucht, da sie sich sagen mußten, daß sie nicht von ungefähr entstanden sei, sondern von einem gewaltigen und unvergänglichen Wesen herrühre, welches Gott war‘[1]).

Wie berechtigt diese Auffassung ist, möge eine andere achtenswerte Autorität neuerer Zeit bestätigen. Newton tadelt die Philosophen, welche das Chaos ersannen; die harmonische Einheit des Planetensystems wie auch der wundervolle Bau des tierischen Körpers sind nur durch einen weisen vorausgehenden Plan erklärlich. ‚Wir erkennen Gott durch die weise und beste Einrichtung der Dinge und durch die Zweckursachen‘. Nahezu in Irrtümer geriet der große Naturforscher darum, weil er zu lebhaft die Wirksamkeit Gottes in der Welt wahrnahm[2]).

Vollkommen recht hat M. Müller: Religion ist unvermeidlich, wenn man uns nur unsere Sinne läßt. Soweit wir Kunde vom Menschen haben, auch in der dunkelsten mythologischen Periode, stellt sich uns der Mensch als ein mit Sinnen, wir können sogar sagen: mit sehr gesunden Sinnen und mit Vernunft begabtes Wesen vor, und darum konnte das Ergebnis alles Forschens nach Tatsachen auch aus den ältesten Zeiten kein anderes sein, als wie es ebenfalls Müller mit den schon erwähnten Worten (n. 16) ausgesprochen: ‚Sobald

---

[1]) Nach Sextus Empiricus, Πρὸς τοὺς δογματικούς III, 2. — Die Übersetzung ist Willmanns, Gesch. d. Ideal. I. S. 503.

[2]) Vgl. Willmann a. a. O. III, S. 98. In der Optik (lib. III Quaestio 28) bezeichnet es Newton als ‚philosophiae naturalis praecipuum officium . . . ut etiam huiusmodi quaestiones expediamus: . . . Qui fit, ut natura nihil agat frustra? et unde orta est eximia illa mundi universi species et pulchritudo? . . . et quidnam est quod impedit, quominus stellae fixae in se mutuo irruant? Qui fit, ut corpora animalium tam exquisita sint arte atque consilio fabricata? Fierine potuit, ut oculus sine scientia optices fuerit constructus? aut auris, sine intelligentia sonorum? . . . Atque his quidem rite expeditis, annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum viventem, intelligentem, omnipraesentem?‘ — Ähnlich Quaest. 31; Philosophiae nat. principia *mathematica*: Scholium generale.

wir nur etwas von den Gedanken und Gefühlen des Menschen, wissen, finden wir ihn . . . von Religion besessen'[1]).

Wir sind berechtigt, jene Annahme von einem primitiven religionslosen Zustand, wie immer man ihn nennen will, und trotz einer mythologischen Periode, die ein Faktum ist, als durch direkte Tatsachen nicht erweisbar zu bezeichnen.

21. Wenn nicht durch direkte Tatsachen erweisbar, ist nicht vielleicht ein religionsloses Stadium auf einem indirekten Wege, wie ihrer (n. 15) zwei angedeutet worden, zu erschließen? ‚Ein nicht zu bestreitendes Ergebnis der Tatsachen der Völkerkunde bleibt immerhin dies, daß die heutigen Zustände relativ kulturloser Völker nur dürftige Anfänge religiöser Gefühle und Vorstellungen erkennen lassen, und daß sie daher, wenn sie auch selbst noch nicht völlig einem religionslosen Dasein entsprechen, doch auf ein solches zurückweisen'. Mit diesem behutsam gehaltenen indirekten Argumente will Wundt[2]) zu einem religionslosen und in weitern Folgerungen zu einem sittlichkeitslosen Stadium gelangen. Resoluter geht Münsterberg vor. Um ein sittlichkeitsloses Stadium beim Urmenschen zu erweisen, scheint ihm jedes Eingehen auf historische Zeugnisse über die ältesten Zeiten vollkommen überflüssig; er tritt vor den ersten besten ‚Wilden', examiniert ihn, ob er seine (Münsterbergs) Definition der Sittlichkeit kenne und praktisch befolge, und da selbstverständlich das Examen sehr schlecht ausfällt, ist es erwiesen, daß der Naturmensch keine Sittlichkeit kennt, ja zu einer solchen unfähig ist, und also ist ein sittlichkeitsloses Stadium der Menschheit eine Tatsache; Sittlichkeit hat sich allmählich infolge der sozialen Differenzierungen gebildet[3]).

---

[1]) Vorlesungen 2c. S. 4.

[2]) Ethik I³ S. 51.

[3]) Münsterberg verlangt von jedem Sittlichkeitskandidaten, auch von dem armen Wilden, wörtlich, ‚daß er seine Handlung gesondert von ihren Erfolgen auffaßt, daß er nicht nur die Motive für sein Handeln sich vergegenwärtigt und zwischen diesen wählt, sondern daß er diesen Wahlakt ebenfalls erwägt und beurteilt, seines Wollens als freier Tätigkeit sich somit bewußt ist. Er muß nicht nur frei handeln können, sondern diese Freiheit wirklich fühlen, ja seine Entschließung als Produkt freier Wahl empfinden, wofern er sich dieselbe isoliert von ihren praktischen Wirkungen, in Beziehung auf ein Gebot, soll vorstellen können und diese Vorstellung selbst zum Motiv für den Entschluß werden soll'. Das Ergebnis ist: ‚Kein Tier kann somit sittlich handeln . . Dasselbe gilt vom unzivilisierten Menschen . .'

Bereits das über Fetischismus Gesagte deutet an, daß mit einem indirekten Schluß vom heutigen Naturmenschen auf den Urmenschen jener Idee von einem religions- und sittlichkeitslosen Stadium nicht geholfen werden kann, weil auch das ‚wildeste‘ Naturvolk nicht religions- und sittlichkeitslos ist.

‚Ich selbst‘, sagt M. Müller, ‚bin mit dieser Ansicht aufgewachsen‘, daß Fetischismus die niedrigste und die älteste Form religiösen Lebens sei[1]); und noch scheint es ‚fast unmöglich, den tief eingewurzelten Glauben an einen ursprünglichen Fetischismus aus den Handbüchern der Geschichte wieder fortzuschaffen. Er ist zu einer Art von wissenschaftlichem Fetischismus geworden, der, wie die meisten Fetische, aus Unwissenheit und Aberglauben entstanden ist, aber nichtsdestoweniger eine gewisse Heiligkeit noch lange behaupten wird‘[2]).

So viel Irrtum und Roheit in den Anschauungen der Naturvölker liegen mag, ein religionsloses Stadium repräsentieren sie nicht; vielmehr muß den religiösen Ideen eine unverwüstliche Kraft zuerkannt werden, da sie bei aller kulturellen Verwahrlosung nicht ausgetilgt werden konnten. Wohl ist es geschehen, daß Missionäre nach

---

In sehr naiver Weise macht M. auch auf folgenden Grund, warum der Wilde nicht sittlich handeln könne, aufmerksam: ‚Von einer systematischen Theorie, aus welcher sich die Antwort auf die Frage, ob der Wille frei oder unfrei ist, einfach deduzieren ließe, ist selbstverständlich auf jener Stufe des Geisteslebens noch nicht die Rede‘ (Urspr. d. Sittl. S. 44).

Übrigens merkt M. gar nicht, daß er mit dieser Herabsetzung des Naturmenschen doch nur das Gegenteil erreicht: Nur seinen Neigungen und Trieben folgt dieser, nicht sittlichen Motiven; später aber sagt M. zu dem Skrupulanten, der mit Schiller seine Neigungen in Abneigungen verwandeln will, um dann eben erst sittlich handeln zu können: Was du aus Neigung tust, ist freilich ‚wie Kant sehr richtig betont hat, sittlich völlig gleichgültig, du bist also nicht tugendhaft ... Trotzdem rate ich dir entschieden, dabei zu bleiben und deiner schönen Neigung zu folgen, denn zur Erreichung dessen, was jedem von uns als Ideal vorschwebt, für die Entwicklung der Menschheit, ist deine sittlich indifferente Tat viel wertvoller, als wenn du jene andere, in die Kategorie des Sittlichen rubrizierte Handlung ausführen würdest‘ (S 99. 100). Es ist nicht einzusehen, warum dieser erhebende Trost nicht auch dem ‚Wilden‘ zuteil werden könnte. — Über Münsterbergs Sittlichkeitstheorie handelt auch Gutberlet im Buche: Der Mensch, VII. Kap.; Wilh. Schneider, Allgemeinheit und Einheit des sittl. Bewußtseins, besonders VII. Abschn.

[1]) Vorlesungen 2c. S. 67.

[2]) Ebda S. 109.

mehrjähriger Arbeit unter ‚Wilden‘ überzeugt zu sein glaubten, diese hätten keine Idee von etwas Höherem; nachträglich erwies es sich, daß die Missionäre geirrt hatten und die Wilden doch einen Schöpfer der Welt kannten[1]). Einige Gründe für die Irrungen im Urteil über die Naturvölker sind in folgendem angegeben:

‚Wilson[2]) war der erste, der nachwies wie das, was wir durchaus Fetischismus nennen wollen, von der wahren Religion des Negers gar sehr verschieden ist. Er zeigt uns, daß dieselben Stämme, die uns als Fetischdiener vorgestellt werden, entweder an Götter oder an einen höchsten guten Gott glauben, den Schöpfer der Welt, und daß sie in ihrem Dialekte bestimmte Namen für ihn haben. — Es mag wahr sein, daß man äußerlich diesem höchsten Wesen keine Verehrung beweist, sondern nur den sogenannten Fetischen. Aber dies läßt sehr verschiedene Erklärungsweisen zu. Es kann ebensogut aus einer zu großen Ehrfurcht vor dem wahrhaft Göttlichen[3]), als aus Nachlässigkeit entstehen. Die Odschis z. B. oder Aschantis nennen das höchste Wesen mit demselben Worte wie den Himmel, aber sie verstehen darunter oft auch einen persönlichen Gott, von dem sie sagen, daß er alle Dinge gemacht habe und der Geber alles Guten sei, daß er überall gegenwärtig, alles wisse, auch die Gedanken der Menschen, und sich dieser in der Not erbarme. Untergeordnete Geister sind es aber allein, die nach ihrer Ansicht die Welt regieren, und nur die Bösen unter ihnen erhalten Verehrung und Opfer. — Cruishank hebt denselben Zug im Charakter der Neger an der Goldküste hervor. ‚So alt der Glaube an einen höchsten Gott, der die Welt geschaffen hat und regiert, auf der Goldküste auch sicherlich ist, so wird ‚der Große Freund‘, ‚der mich Machende‘, wie sie ihn nennen, doch nur bisweilen angerufen. Im Unglück sprechen sie: ‚Ich bin in Gottes Hand, er wird es machen, wie ihm gut dünkt‘ . . . ‚Man sieht es ja täglich, sagte ein Fetischmann, wie durch den von Nyongmo (Gott) gesandten Regen und Sonnenschein das Gras und Korn, der Baum entsteht; wie sollte er nicht Schöpfer sein?‘ — Die Wolken sind der Schleier, die Sterne der Schmuck von Nyong-

[1]) Vgl. Journal of the Anthropol. Instit. Febr. 1878.

[2]) Westafrika, seine Geschichte, Zustände und Aussichten. 1856. — Vgl M. Müller a. a. O. S. 121 ff.

[3]) Damit wäre auch Münsterbergs Kritik an der Sittlichkeit der Naturvölker völlig widerlegt. Denn von der Ehrfurcht sagt auch er, ‚daß sie allerdings unbedingt ein sittliches Motiv ist‘. A. a. O. S. 61.

mos Gesicht. Er sendet seine Kinder, die Wong, die Lichtgeister, die ihn bedienen, auf die Erde, wohin sie seine Befehle zu übertragen oder wo sie diese selbst auszuführen haben. — Diese Geister bilden ein sehr wichtiges Element nicht nur in der Religion des Negers, sondern auch in vielen andern Religionen. Sie kommen überall zum Vorschein, wo die Kluft zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen zu weit geworden, und wo dann der Mensch nach Vermittlern verlangt, um die Kluft auszufüllen, die er selbst geschaffen hat . . . Die Ibos glauben an einen Schöpfer der Welt. Er hat zwei Augen, zwei Ohren, eines im Himmel, das andere auf Erden. Er ist unsichtbar und schläft nie. Er hört alles, was über ihn gesagt wird. Der Gute sieht ihn nach dem Tode, der Schlechte aber kommt ins Feuer'[1]).

22. Die Tatsachen gestatten es nicht, den Naturmenschen zum Erweis eines religions- und sittlichkeitslosen Urzustandes der Menschheit zu mißbrauchen. ‚Unvermeidlich' ist auch für ihn die Religion, sofern man ihm Sinne und Vernunft nicht absprechen kann. Mehrfach wurde versucht, den Wilden zum Noch-nicht-Menschen zu erklären. Nun ist ‚gewiß das Idealbild, welches Rousseau und Kant vom wilden Naturkinde entworfen haben, von der ethnographischen Forschung unbarmherzig zerstört worden. Aber der sprachlose Urmensch, der tierische Wilde, welchen Darwin mit den alten Stoikern an dessen Stelle setzen wollte, ist auch bereits wieder beseitigt worden. Sowenig der Wilde ein Ideal der Unschuld ist, so gewiß ist und bleibt er ein Mensch schon von Geburt'[2]).

Daher wird der Name ‚Wilde Völker' von der Fachwissenschaft nicht mehr gebraucht. ‚Ebensowenig dürfen wir von Naturvölkern, höchstens von Halbkulturvölkern sprechen'[3]).

‚Die niedrigsten Gesittungszustände, sagt uns der Fachmann Peschel[4]), suchte man bisher gewöhnlich bei den Hottentotten und Buschmännern in Süd-Afrika, bei den Veddas auf Ceylon, bei den Minkopies auf den Andamanen, bei den Australiern und den geschwisterlichen Tasmaniern, endlich bei den Eskimos, sowie bei den

---

[1]) Zur Literatur über Religion und Sittlichkeit der Naturvölker vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I³ S. 17 ff.

[2]) Schanz, Apol. I³ S. 393.

[3]) Peschel-Kirchhoff, Völkerkunde⁶ S. 144.

[4]) A. a. O. 144 ff. 333 ff.

Feuerländern und den Botokuden Brasiliens . . . Die Buschmänner oder San, um mit ihnen zu beginnen, dienten bisher dazu, um das fehlende Glied in der Kette zwischen Affen und Menschen auszufüllen, und der Verfasser bekennt gern, daß er im Jahre 1852 zu London Buschmänner gesehen hat, die durch ihr tierisches Äußere wohl jeden von dem guten Wahn geheilt haben würden, daß alle Menschen das Ebenbild eines erhabenen Wesens vertreten sollen. Livingstone hat aber bald darauf seine Landsleute gewarnt, in jenen zur Schau gestellten Jammergestalten echte Typen eines Zweiges der afrikanischen Menschheit zu erblicken, da nur auserlesen Häßliche zur Befriedigung der Neugierde nach Europa gebracht werden. Beim Nyami-See beschrieben Livingstone und Chapman hochgewachsene und schöne Menschen unter den Buschmännern. Ihre Haltung und ihr Auftreten zeigte von einem hohen Selbstgefühl, welches allen in ungeschmälerter Freiheit lebenden Stämmen eigen ist. Obwohl sie nackt einhergehen, herrscht doch unter ihnen strenge Keuschheit, und die Zartheit, wie sie um ein Mädchen freien, sowie daß sie Ehen nur aus Zuneigung schließen, stellt sie hoch über unzählige andere Völkerschaften . . . Merkwürdig ist es, daß diese niedrigen Menschen gleichwohl Freude an künstlerischen Versuchen finden . . . Lichtenstein bestreitet, daß die Buschmänner Vorstellungen von einem höchsten Wesen besitzen, allein später Reisende wollen den Glauben an eine männliche und weibliche Gottheit wahrgenommen haben und jedenfalls weilen unter ihnen Zauberpriester. Da sie sprichwörtlich sagen, der Tod sei nur ein Schlaf, so ist es fast selbstverständlich, daß sie zu den Abgeschiedenen beten, wie Livingstone sich davon überzeugen konnte. Unmäßigkeit und Schmutz sind die einzigen Laster, deren sie geziehen werden'.

Der Reihe nach erweist derselbe Verfasser, daß alle die vermeintlich ‚Wildesten' denn doch Menschen, manche, wie jetzt auch die Kulturmenschen zuzugeben beginnen, sogar ‚geistig hochstehende Völker' zu nennen sind, ‚wie die Hottentotten und die Eskimos', welche ‚nur der Mißgriff Unkundiger' unter die Wilden mischen konnte.

Speziell von den verschrieenen Australiern sagen Peschel-Kirchhoff[1]): ‚Die nicht geringe geistige Begabung der Australier ist erst zur Anerkennung gelangt, seitdem wir einen Einblick in ihre Sprache gewonnen haben . . . Was die Gabe der Sprachbildung betrifft,

[1]) A. a. O. S. 345 ff.

so müssen also vor dem erfinderischen Australier selbst die hochgesitteten Polynesier, ja noch mehr ein graues Kulturvolk wie die Chinesen sich beugen. Wir finden auch bei ihnen poetische Versuche und hochgefeierte Dichternamen . . .‘

Weil es für unsere Untersuchung über Religion und Sittlichkeit so wichtig ist, von den geistigen Fähigkeiten der vermeintlichen Wilden einen rechten Begriff zu haben, so soll uns wiederum der Fachgelehrte M. Müller sagen, was der Sprachreichtum bei dem Australier bezeugt: ‚Zuerst ist die Idee, daß es Menschen gebe, die keine Sprache besitzen, gänzlich verschwunden, und was es bedeute, eine Sprache zu besitzen, verstehen wir auch jetzt besser zu würdigen als früher. Alle die Berichte von sprachlosen Stämmen, oder von Menschen, deren Sprache dem Zwitschern der Vögel ähnlicher sei als den artikulierten Tönen menschlicher Wesen, sind für die Zukunft ins Kapitel der anthropologischen Mythologie verwiesen. Aber was noch wichtiger, ist, daß man nachgewiesen hat, wie viele der Sprachen der Wilden eine höchst vollendete, ja in manchen Fällen eine zu vollendete, d. h. eine zu künstliche Grammatik besitzen, während ihr Wörterbuch einen Reichtum von Benennungen entfaltet, um den sie mancher Dichter beneiden würde . . . So unvollkommen aber auch eine Sprache sein mag in einem oder dem andern Punkt, jede Sprache, selbst die der Papuas und Veddas, ist solch ein Meisterwerk des Geistes, daß die Kunst aller Philosophen daran scheitern würde, etwas Ähnliches hervorzubringen‘[1]).

23. Wir begreifen es, daß mit dem Fortschritt der Völkerkunde mancher Ehrenretter für die ‚Wilden‘ erstehen mußte, um wenigstens die ihnen abgesprochene Menschennatur den Eigentümern wieder zurückzustellen. In geringem Ansehen standen z. B. die Kariben, bis Alex. v. Humboldt für sie eintrat: ‚Das Studium der amerikanischen Sprachen hat mich ebenfalls sehr beschäftigt, und ich habe gefunden, wie falsch La Condamine's Urteil über ihre Armut ist. Die karibische Sprache z. B. verbindet Reichtum, Anmut, Kraft und Zartheit. Es fehlt ihr nicht an Ausdrücken für abstrakte Begriffe, sie kann von Zukunft, Ewigkeit, Existenz u. s. w. reden und hat Zahlwörter genug, um alle möglichen Kombinationen unserer Zahlzeichen anzugeben. — Vorzüglich lege ich mich auf die Inkasprache;

---

[1]) Vorlesungen 2c. S. 78 f.

sie ist so reich an feinen und mannigfachen Wendungen, daß die jungen Herren, um den Damen Süßigkeit zu sagen, gewöhnlich Inka zu sprechen anfangen, wenn sie den ganzen Schatz des Castilischen erschöpft haben. — Diese zwei Sprachen und einige andere gleich reiche könnten allein genügen, sich zu überzeugen, daß Amerika einst eine weit höhere Kultur besaß, als die Spanier 1492 dort fanden. Aber ich habe dafür noch ganz andere Beweise‘ u. s. w.[1]).

‚Was Darwin von den elenden Feuerländern, die ihm den Gedanken der Tierabstammung nahe legten, zu erzählen wußte, ist längst korrigiert, von ihm selbst widerrufen. Er schrieb an Sulivan im Jahre 1870: „Ich hatte noch niemals ein Wort über den Erfolg der Mission im Feuerland gehört. Es ist äußerst wunderbar und beschämt mich, denn ich hatte immer ein gänzliches Mißlingen prophezeit. Es ist ein großartiger Erfolg.“ „Und doch ist“, fügt Schanz weiter hinzu, in ihrer Sprache ein Wortschatz von 42.430 Wörtern nachgewiesen“‘[2]).

Also überall Sinn und Vernunft und darum auch überall die ‚Unvermeidlichkeit‘ der Erkenntnis Gottes. Viel Richtiges sagt Peschel über den Weg zur Gotteserkenntnis: ‚Auf allen Gesittungsstufen und bei allen Menschenstämmen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen innern Drange erregt, nämlich von dem Bedürfnis, für jede Erscheinung und Begebenheit eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen . . . Von dem viel gefeierten König Tezeucos Netzahualcoyotzin versichert uns ein eingeborner mexikanischer Geschichtschreiber, er habe einen unbekannten Gott verehrt unter dem Namen Ursache der Ursachen‘[3]). Auf diesen einen Weg zur Gotteserkenntnis weisen noch die Namen der Götter als der Mächtigen, der Herrscher, der Urheber aller Ordnung in der Welt u. s. w.[4]). Gut ist auch der Hinweis darauf, daß vorwiegend bei ackerbautreibenden Völkern die Naturkräfte verehrt wurden. ‚Ihnen waren die Vorgänge im Luftkreise die wichtigsten, weil von ihnen Überfluß oder Mangel abhing‘[5]).

Das unbefangene Auge auch des unzivilierten Menschen erkennt so sicher eine Ordnung in der ihn umgebenden Welt, daß er den

---

[1]) Bruhns, Al. v. Humboldt, eine wissensch. Biogr. I. 378 f.

[2]) Apol. I[3] 393.

[3]) Völkerkunde[6] S. 256 ff.

[4]) Vgl. hierüber Schell, Apol. d. Christent. I[2], S. 26 ff.

[5]) Peschel a. a. O. S. 266.

Urheber der Ordnung überall vermutet und eher in die Irrgänge des Polytheismus sich begibt, als daß er jener Überzeugung von dem Wirken verständiger persönlicher Ursachen in der Welt sich entschlagen könnte. ‚Denn das Unsichtbare von Gott wird seit Schöpfung der Welt durch die Werke erkennbar geschaut, seine ewige Macht und Göttlichkeit‘[1]). Leicht auch muß ein halbwegs gutangelegtes Herz Dankbarkeit empfinden gegen den unsichtbaren Spender der täglichen und jährlichen Wohltaten: ‚Er hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohltaten spendete vom Himmel her, Regen gab und fruchtbare Zeiten, mit Speise und Freude unsere Herzen erfüllte‘[2]).

24. Es erweist sich aber das Bestreben, von den heute existierenden kulturarmen Völkern auf die ersten Anfänge der Menschheit zu schließen, nicht bloß als unnütz, sondern aus folgendem Grund als gänzlich unzulässig. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß diese Völker auf dem Wege der Dekadenz in ihre gegenwärtige Verfassung gekommen sind. Von jenen zu den allerniedrigsten gezählten Völkern (n. 22.) sagt Peschel: ‚Mit Ausnahme der Botokuden finden wir alle aufgezählten Bevölkerungen am äußersten Rande der Festländer, vorzugsweise an ihrer Südspitze, oder auf abgelegenen Inseln und Weltinseln, sei es nun, daß sie als schwache Stämme bis in die Endglieder der Ländermassen verdrängt wurden, oder daß sie sich vorzeitig von dem andern Menschengeschlechte absonderten und von dem wachsenden Kultursegen nicht mehr erreicht werden, ja vielleicht erworbene Gesittungsschätze nicht länger wegen einer Verminderung ihrer Kopfzahl festhalten konnten‘[3])

‚Es kommt auch vor‘, sagt M. Müller, ‚daß die Grammatik wilder Völker Zeugnis ablegt für eine höhere Stufe geistiger Entwicklung, auf welcher diese Völker früher gestanden haben müssen‘[4]).

Von den barbarischen Völkern Mittelasiens ist es bekannt, daß sie noch im 7. Jahrhundert eine höhere Kultur besaßen[5]).

Selbst de Brosses, der Begründer der Fetischismus-Theorie, versteht dieselbe so, daß die Menschheit, die Israeliten allein ausgenommen, von einem ursprünglich hohen religiösen Stadium tief hinabgesunken und dann wiederum den mühseligen Gang aufwärts be-

---

[1]) Röm. 1, 20.

[2]) Apostelg. 14, 17.

[3]) Völkerkunde⁶ S. 144 f.

[4]) Vorlesungen rc. S. 79 f.

[5]) Schanz, Apol. I³ S. 395.

gonnen habe, wobei denn der Fetischdienst die erste roheste Entwicklungsstufe gewesen sei[1]).

Selbst Herbert Spencer meint in seiner Soziologie: ‚Wir haben guten Grund zu vermuten, daß die jetzt lebenden Menschen vom niedrigsten Schlage, die gesellschaftliche Gruppen von der einfachsten Art bilden, uns durchaus nicht den Menschen darstellen, wie er ursprünglich war. Wahrscheinlich hatten die meisten von ihnen, wo nicht alle, Vorfahren auf höhern Stufen der Entwicklung, und in dem, was sie glauben und meinen, mag manches übrig geblieben sein, was sich auf jenen höhern Stufen entwickelt hatte.‘ Und mag sich Spencer auch nicht der Annahme eines ‚ununterbrochenen Verfalls‘ anschließen, so scheint ihm doch auch ‚die Theorie des ununterbrochenen Fortschritts der Menschheit, in ihrer unbeschränkten Form, unhaltbar . . . . Es ist möglich, ja ich glaube höchst wahrscheinlich, daß Verfall ebenso häufig gewesen als Fortschritt‘. ‚Diese Worte, sagt M. Müller zustimmend[2]), enthalten eine sehr nützliche Warnung für solche Ethnologen, die meinen, daß, wenn sie nur ein paar Jahre unter Papuas, Fuegiern und Andamanen zugebracht, sie genau berichten können, wie es bei den ältesten Stammvätern der Griechen und Römer ausgesehen. Sie sprechen von dem heutigen Wilden, als ob er nur eben in die Welt geschickt, ohne zu bedenken, daß er, als eine lebendige Species, wahrscheinlich nicht einen Tag jünger ist als sie selbst. Er mag ein mehr stationäres Wesen gewesen sein, aber er kann auch vielmals hinauf und hinunter gestiegen sein, ehe er seine jetzige Lage erreichte‘.

25. Außer dem Hinweis auf die kulturarmen Völker wird oft noch ein zweites indirektes Schlußverfahren angewendet, um zu einem religionslosen und weiter sittlichkeitslosen Stadium zu gelangen. Die

---

[1]) De Brosses (1709—1777) legte seine Ansichten über den Fetischismus in dem 1760 anonym herausgegebenen Buche vor: Du Culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie.

[2]) Vorlesungen S. 73 f. — Im Übrigen herrschen zwischen Spencer und M. Müller große Meinungsverschiedenheiten. Spencer geht zu weit, wenn er nicht einmal einräumen will, ‚daß das, was Prof. M. Müller die Wissenschaft der Religion nennt, irgend einen Anspruch auf den Namen Wissenschaft erheben darf‘; in Müller habe ‚der Theologe vollständig den Mann der Wissenschaft zurückgedrängt‘. Princ. der Sociol. Übers. v. Vetter II. Bd. (1887) Anhang B.

unleugbar aufsteigende Richtung in der Religions- und Sittlichkeitsentfaltung weise wohl auf jenen primitiven Urzustand zurück.

Die Evolutionstheorien sind allerdings auf allen Gebieten die vorherrschenden. Dennoch sind die entgegenstehenden Ansichten auch nicht mehr zu ignorieren; Pessimismus will unter den heutigen Weltanschauungen seinen Platz haben. Jedenfalls ist es notwendig, die Frage nach religiösem und sittlichen Fortschritt nicht zu identifizieren mit der andern Angelegenheit des Kultur-Fortschrittes. ‚Niemand würde zu behaupten wagen‘, sagt M. Müller, ‚daß Religion stets mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung Schritt hält. Wenn man also auch zugeben wollte, daß in Bezug auf Werkzeuge, Kleidung, Gebräuche und Sitten (Sitte hier wohl nur im Sinne von Lebensgepflogenheit) die Griechen und Römer, die Deutschen und Celten vor dem Anfang aller Geschichte in demselben Zustande gelebt hätten wie die Negerstämme des heutigen Afrikas, so würde doch nichts uns zu dem Schlusse berechtigen, daß auch ihre Religion dieselbe gewesen sein müsse‘[1]).

Nicht wenige der neuen Ethiker begründen die Notwendigkeit der von Religion unabhängigen Moral damit, daß die Religion in einem argen Verfall sich befinde.

Eine viel zu gebrechliche Stütze wäre Religion für das ‚Heiligste und Höchste, was der Mensch sein eigen nennen kann‘, nämlich die Sittlichkeit, meint Jodl[2]).

Warum soll dann in andrer Zeit Religion nur in der Richtung nach aufwärts sich entfaltet haben? Die Annahme einer wellenförmigen Fortentwicklung, zu der die Evolutionisten Zuflucht nehmen, ist ein leeres Wort, weil dann erst die Frage entsteht, ob den Anfang der Entwicklung ein Höhepunkt oder ein Tiefpunkt der Welle gebildet habe, und weil mit gleicher Willkür ein drittes übergreifendes Wellensystem ausgedacht werden kann, von dem das vorhergehende verschlungen würde. Eine Welle aber, die vom Nullpunkt in auf- und abwogender Bewegung doch stetig wachsen würde, hätte in ebendiesem Nullpunkt und vor ihm zur Voraussetzung einen Menschen, der kein Mensch wäre, und alle Argumente gegen den krassen Darwinismus treten wieder auf den Plan.

---

[1]) Vorlesungen ꝛc. S. 74.

[2]) Moral, Religion und Schule. Zeitgemäße Betrachtungen z. preuß. Volksschulgesetz (1892) S. 24.

Einer auf Tatsachen sich berufenden Ethik steht eine schwankende Wellentheorie nicht gut an. Fast regt sich der Verdacht, daß die Wellen nur zur Flucht vor den Tatsachen dienen sollen, denn die Tatsachen sind für die Evolution der religiösen Anschauungen nicht gut brauchbare Zeugen.

26. ‚Daß Religion dem Verfall ausgesetzt ist', sagt M. Müller in den ‚Vorlesungen', das lehrt uns die Weltgeschichte wieder und wieder, ja in gewissem Sinne kann man wohl die Geschichte der meisten Religionen eine Geschichte ihres langsamen Verfalles von ihrer ursprünglichen Reinheit nennen'[1]). Er zählt einige Beispiele des Verfalls auf, wobei auch das Konzil von Ephesus als Verfallsphase gegenüber dem Höhepunkt zu Heraklits des Ephesiers Zeiten bezeichnet wird. Kompetenter ist Müller zur Aufstellung des folgenden Beispiels: ‚Die Hindus, die vor mehreren tausend Jahren die schwindelndsten Höhen der Philosophie erreicht hatten, sind jetzt an vielen Orten zu einer entwürdigenden Verehrung von Kühen und Affen herabgesunken'. Ja ‚ein Unglück' sei es gewesen, daß man lange Zeit von den altindischen Geistesdenkmälern nur die aus jüngerer Zeit kannte, und ‚wie ein Märchen' laute es, daß das älteste dieser Denkmäler, der ‚Rig-Veda, welcher mehr als drei, vielleicht viertausend Jahre hindurch die Grundlage des religiösen und moralischen Lebens unzähliger Millionen von Menschen gebildet hat', erst so spät, durch M. Müller, veröffentlicht worden ist[2]). Er fordert seinen gewählten Zuhörerkreis auf, sich einen halbnackten Hindu vorzustellen, ‚wie er unter indischem Himmel die heiligen Hymnen wiederholt, welche drei oder vier Jahrtausende hindurch durch mündliche Überlieferung auf unsere Zeit gebracht worden sind . . . Und hier sind wir, im Schatten von Westminster Abbey, im Zenith des geistigen Lebens von Europa, ja der ganzen Welt, und lauschen im Geiste auf dieselben heiligen Hymnen, indem wir sie zu verstehen streben und aus ihnen einige von den tiefsten Geheimnissen des menschlichen Herzens zu ergründen hoffen, jenes menschlichen Herzens, welches überall dasselbe ist, wie weit wir auch durch Raum und Zeit, durch Farbe und Glaube von einander geschieden sein mögen'[3]).

---

[1]) S. 74 f.

[2]) S. 167. 176.

[3]) A. a. O. S. 182.

Am Schlusse der Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion spricht Müller es nochmals aus, ‚daß der natürliche Felsen, das menschliche Herz, überall derselbe ist, wo immer auf Erden Religion, Glaube und Gottesdienst sich finden‘; auch ‚einige der Säulen, einige selbst der alten Wölbungen‘ des auf diesem Felsen sich erhebenden Heiligtums der Religion mögen dieselben sein; zu weit gehende Behauptungen dürften jetzt noch nicht aufgestellt werden. Aber die Forschung wird rüstig weiter gehen und reiche Entdeckungen machen. Und ‚wenn diese Zeit gekommen, wo die tiefsten Grundlagen aller Religionen der Welt aus dem Schutt herausgegraben und in ihrer ersten Anlage begriffen worden sind, wer weiß, ob nicht diese alten Mauern und Gewölbe, wie einst die Katakomben oder die Krypten unter unsern Kathedralen, eine Zufluchtsstätte werden können für alle, zu welchem Glauben sie auch gehören mögen, die sich nach etwas Besseren, Älteren, Wahreren sehnen, als was sie in den statutarischen Opfern, Gottesdiensten und Predigten finden . . . In jene Krypte, wenngleich sie noch eng und dunkel ist, steigen schon jetzt von Zeit zu Zeit manche hinab, denen der Lärm vieler Stimmen, der Glanz vieler Kerzen und der Zusammenstoß vieler Meinungen da oben unerträglich geworden. Wer weiß, ob sie mit der Zeit nicht weiter und heller werden kann, so daß die Krypte der Vergangenheit zur Kirche der Zukunft werde‘[1]. Alles das enthält viel Phrase, aber der durchleuchtende Wahrheitskern spricht nicht für eine aufsteigende Evolution.

27. Gegen das, was Müllers Forschungen Tatsächliches ans Licht gebracht haben, hat weder er selbst in seinen spätern Schriften noch jemand anderer angekämpft noch ankämpfen können, weil gegen Tatsachen nicht anzukämpfen ist. Aber, wie schon einmal erwähnt, in allerlei Erklärungen versuchte sich Müller, auf welchem Wege jene in Tatsachen uns vorliegenden ältesten Religionsanschauungen entstanden sein mochten, und in diesen Erklärungen bekennt auch er sich zu einer kontinuierlichen Entwicklung in aufsteigender Linie. Hierüber sagt Schanz[2]: ‚Dies würde aber nicht recht zu dem stimmen, was Müller früher über die spirituellen Religionen des höhern Altertums und über die spätere Dekomposition der Sprache, welche heutzutage z. B. in den germanischen und romanischen Sprachen offen-

[1]) 428—430. Die Hervorhebung der letzten Worte ist von mir.

[2]) Im Philos. Jhb. der Görres-Ges. 1892 S. 421 f.

kundig vorliegt, gesagt hat. Die Mythologie anerkennt er auch jetzt noch als eine krankhafte Erscheinung der Religionsentwicklung, und der Fetischismus ist eine ‚rückwärts schreitende‘ Religionsentwicklung. Wo ist also bei diesen weit verbreiteten Erscheinungen eine kontinuierliche Entwicklung? . . . Aber selbst wenn man die religiöse Entwicklung eines einzelnen Volkes wie der Inder ins Auge faßt, so zeigt sich die stetige Entwicklung weniger in der Religion als in der Sprache, und ist mehr eine rückwärts- als eine vorwärtsschreitende. Denn man wird schwerlich sagen können, daß der pantheistische Brahmanismus höher stehe als die altvedische Religion mit ihrem Dyauspitar, so sehr man diesen auch naturalisieren mag. Der gottlose Buddhismus steht aber mit seinem ‚absoluten Illusionismus‘ dogmatisch weit tiefer, wenn man ihn auch nicht als reinen Atheismus betrachten und diesen mit Teichmüller als eine Form des religiösen Denkens gelten lassen will, insofern er irreligiös ist; selbst ethisch ist sein Wert zweifelhaft, denn er repräsentiert den pessimistischen Verzicht auf das Jenseits, kann also nur eine persönliche Erlösung der Apathie und Resignation bieten. Vollends ungeeignet ist aber die heutige Vishnu- und Siwa-Religion der Hindus, den Fortschritt der indischen Religion zu zeigen. Denn die phantastischen Märchen von Inkarnationen und Seelenwanderung sind ebenso abgeschmackt, als das sittliche Leben in Verbindung mit dem Gottesdienst abscheulich. Will man hier nach dem Grundsatz: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen, urteilen, so kann man die ganze Entwicklung nur als eine fortlaufende Verschlimmerung und Korruption ansehen. Bei anderen Völkern wie bei den Chinesen oder den Ägyptern liegen aber die Verhältnisse noch weit ungünstiger. Die Chinesen haben seit 4—5000 Jahren in der Sprache und Religion so gut wie keinen Fortschritt gemacht, bei den Ägyptern bedeutet der häßliche Tierdienst jedenfalls einen starken Rückschritt gegen die frühere Religion‘[1]).

---

[1]) In den weitern Auseinandersetzungen (wozu noch zu vergl. Gutberlet im Phil. Jhb. 1892 S. 188 ff.; ferner Schanz, Apolog. I³ 395, II³, 24) erweist Schanz, daß mit der Müllerschen Unterscheidung der physikalischen, anthropologischen und psychologischen Religion sich schon vollends nichts gewinnen lasse für den Nachweis einer aufsteigenden Entwicklung. Abgesehen von der Konfusion in dieser Entwicklungsdarstellung, widerstrebt ihr von vornherein die Tatsache, daß jenes Stadium, welches nach der Theorie das letzte sein sollte, sich schon in der allerältesten Periode in dem einen höchsten Gott, Dyauspitar, kundgibt.

28. Frühzeitig besprachen die christlichen Lehrer den Entwicklungsgang des religiösen Lebens. Clemens von Alexandrien legt dar, wie der Mensch ursprünglich in Gemeinschaft mit Gott gestanden; eine langwährende Finsternis des Geistes löste diese Gemeinschaft. Der himmelgeborene Mensch klammerte sich an die Kreatur, und ward so erniedrigt, um dann im schändlichsten Götzendienst den Ersatz für Gott zu suchen[1]. Zuerst, sagt Athanasius, überdeckten des Menschen Sinnesbegierden das Spiegelbild Gottes in der Seele, die dann nicht mehr sieht, was sie geistig erkennen sollte, und nur für das empfänglich ist, was in die Sinne fällt, so daß sie sich schrittweise zum Gemeinsten herabwürdigt, als wäre dieses ihr Gott[2].

Nicht wenige Gelehrte der letzten Jahrhunderte gingen in gleicher Überzeugung den einzelnen Strömungen des religiösen Lebens mit guten Erfolgen nach: Marsilius Ficinus, Augustinus Steuchus, Gerhard Voß, Ralph Cudworth, Thomas Gale. Daß sie auch Fehler begingen, ist begreiflich, aber daß ihre Bemühungen unbeachtet blieben und nicht selten dem Spott preisgegeben wurden, hatte seinen Grund in den Vorurteilen namentlich des Aufklärungszeitalters. Da es nun der Sprachforschung gelungen ist, ‚vorgeschichtliche Formationen zu erschließen und damit in gewissem Maße auch eine Paläontologie der Volksvorstellungen zu gewinnen‘[3], erhalten jene in der Offenbarungsurkunde begründeten Ansichten der christlichen Lehrer tagtäglich mehr Stützen in den sichern Ergebnissen der Forschung, und als sehr unklug erscheint das Vorgehen der auf Tatsachen fußenden Ethik, die zuverlässigsten Berichte über die erstbedeutenden Tatsachen des religiösen und sittlichen Lebens, die hl. Schrift, wenig beachtet zu haben.

Die Ergebnisse der Tatsachen-Forschung rücksichtlich unserer Frage fassen wir im Gegensatz zu der Behauptung von einem religionslosen Zustande mit Christ. Pesch[4] kurz so zusammen: ‚Soweit wir in den sogenannten Buchreligionen die Entwicklung des Gottesbewußtseins verfolgen können, ist überall ein absteigender Gang zu beobachten, von der Verehrung eines Gottes zur Vielgötterei; ja die

---

[1]) Cohortatio ad Gentes, c. II (Migne Patr. gr. 8, col. 94 etc.).

[2]) Oratio c. gentes (Migne P. gr. 25 c. 15).

[3]) Willmann, Gesch. d. Ideal. I. S. 3.

[4]) Gott und Götter. Eine Studie zur vergleich. Religionswissenschaft. (Erg.-Heft zu den Stimmen aus Maria-Laach 1890) S. 108.

Rückerinnerung an den früheren Zustand macht sich auch zur Zeit der größten Verkommenheit immer noch als ein gewisser monotheistischer Zug bemerkbar. Bei jenen Völkern aber, die keine Religionsbücher besitzen, finden sich fast ausnahmslos Sagen, welchen zufolge Gott selbst ehedem mit den Menschen verkehrte, bis er sich, durch die Bosheit derselben bewogen, zurückzog und die Regierung der Welt den niederen Göttern oder Geistern überließ'.

29. Wir dürfen nun, nachdem die Grundlagen des sittlichen Lebens, die ältesten religiösen Anschauungen, ins Licht der Tatsachen gestellt worden sind, sogleich einen Schluß auf die ältesten Anschauungen vom Sittengesetz machen.

Die alltägliche Erfahrung nämlich lehrt uns, daß die Erkenntnis auf das praktische Verhalten des Menschen Einfluß nimmt. Es gibt ja auch ein Erkennen, das in sich geschlossen bleibt, doch ist Beschaulichkeit nicht vielen eigen, und immer nur für kurze Zeit, wie selbst ein hl. Bernardus seufzt, daß der Geist sich nicht lange in solcher Sammlung halten könne[1]). Das Gewöhnliche ist, daß das Erkennen zum Handeln einladet, es modifiziert. Das Erkennen Gottes und der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen ist vor allem dazu geeignet, solche praktische Wirkungen auszuüben, weil es eben die wichtigsten Anliegen betrifft.

Die religiöse Erkenntnis findet sich überall, zu allen Zeiten, an allen Orten. Ihre ersten Bestandteile auch auf der niedersten Stufe sind erstens die Erkenntnis eines oder verschiedener Wesen von göttlicher Macht, Macht genommen im Sinne der physischen Gewalt und des Rechtes zu herrschen; zweitens die Erkenntnis, daß auch der Mensch unter solcher Herrschaft stehe und für sein Vorgehen sich werde zu verantworten haben. Dies sind die grundlegenden Elemente sittlicher Erkenntnis. Aus der festgestellten Allgemeinheit religiöser Anschauungen schließen wir auf die Allgemeinheit sittlicher Ideen, deren Vollkommenheit sich bemißt nach der Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott.

Wenn daher eine der Einteilungen der Religionen zum Einteilungsgrund die Einwirkung der Religion auf das sittliche Verhalten nimmt[2]), und daher die ethischen Religionen von den andern scheidet,

---

[1]) Rara hora, et parva mora. S. in Dom. infra Oct. Epiphaniae.

[2]) So Tiele, welcher den ethischen die natürlichen (wenn die Götter nur als Naturwesen aufgefaßt werden) Religionen entgegenstellt. Siebeck

so kann höchstens der Mangel einer formellen Aufstellung der Sittengebote in manchen Religionen zugestanden werden. ‚Tatsächlich stellen alle Religionen sittliche Forderungen an ihre Bekenner, ob die Forderungen nun auf dem Herkommen beruhen oder besonders fixiert sind . . . Hätten wir auch bei den Indern nur Varuna, welcher in der ältesten Periode des Veda der König der Götter und der Menschen, der alles Schauende, alles richtende Weltenherr ist, so wäre das sittliche Moment schon für den Anfang als ein wesentliches nachgewiesen'[1]).

Wie der Wirrwar des Polytheismus nur die ‚Unvermeidlichkeit' der Gotteserkenntnis bezeugt [n. 18 ss.], so vermag er auch wieder die sittlichen Begriffe nicht zu zerstören, ja diese beginnen ihn zu korrigieren, indem eine bestimmte Ordnung in die vielen Götter gebracht und ihnen ein höchster Gott vorangestellt wird. Und nicht ganz selten lassen sich mitten aus dem Heidentum Worte von tiefstem sittlichem Gehalt vernehmen, wie jene Ermahnungen einer aztekischen Mutter an ihre Tochter, daß Gott ‚auch im verborgenen jeden Fehltritt sieht'[2]).

Klar kommt die innige Verschränkung zwischen Religion und praktischem sittlichen Verhalten in den Worten Platons zum Ausdruck: ‚. . . hören doch die Kinder ihre Eltern beim Opfern, im Gebet und Flehen für sie und für sich selbst zu den Göttern sprechen, sehen sie doch, wie Hellenen und Barbaren die Knie beugen und sich niederwerfen in Bedrängnis und im Glücke, beim Aufgange der Sonne und des Mondes und beim Niedergange'[3]).

Nicht disparate Dinge sind theoretische und praktische Vernunft, sondern einer ist der Quell des Lichtes für das Auge, ob es schaut und staunt oder ob es den Weg sucht, der einzuschlagen ist. Daher die häufige Mahnung: Im Lichte zu wandeln[4]), obgleich Licht zunächst die Wahrheit und das Erkennen, Wandel das tatkräftige Tun bezeichnet. Oder es heißt einfach: Die Wahrheit tun, und das ist gleichbedeutend mit: zum Lichte schreiten[5]). — Derjenige,

fügt eine dritte Klasse hinzu: Erlösungsreligionen. Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch.³ S. 9.

[1]) Schanz, Apol. II³ S. 30.

[2]) Peschel-Kirchhoff, Völkerkunde.⁶ S. 269.

[3]) Legg. X. 887. — Willmann, Gesch. d. Ideal. I. S. 412.

[4]) Eph. 5, 8; I. Jo. 1, 7.

[5]) Jo. 3, 21.

welcher für uns der Weg ist, ist zugleich die Wahrheit und das volle Leben[1]). So verstehen wir, warum einfach gesagt ist: in dem Worte der Wahrheit geschehe die geistige Wiedergeburt[2]), und Gott kennen, sei ewiges Leben[3]).

Es ist das Symptom der Auflösung, die zum Tode führt, Wahrheit und Lebens-Weisheit zu trennen, doppelte Wahrheiten, eine andere für den Verstand und eine andere für das Tun, eine andere für das profangewöhnliche und eine andere für das religiöse Leben zu konstruieren. Nihilismus d. h. Ersterben aller Wahrheit, mußte auf das Zerschneiden der Wahrheit durch Kant folgen. Ob noch aus den Trümmern des Wracks wieder ein Ganzes erstehen wird? Wie herrliches Leben dagegen haben die antiken Gesetzgeber Solon, Lykurg, Zaleukos hervorzurufen verstanden! Sie stellten nämlich das Gesetz auf Gott. Des Charondas von Katana Gesetzbuch begann mit den Worten: ‚Wer etwas vorhat und betreibt, soll von den Göttern anheben; das Sprichwort sagt: Das Beste ist Gott, der Grund von allem. Zudem soll man sich schlechter Handlungen enthalten, und zwar zumeist aus Gehorsam gegen Gottes Rat; jeder soll dazutun und sich gebieten, nach Gebühr an dem Gerechten teilzuhaben und danach zu handeln'[4]).

30. Die Allgemeinheit sittlicher Anschauungen, die wir aus der Allgemeinheit der Religion auf Grund der alltäglichen Erfahrung erschlossen haben, findet nun wiederum durch die konkreten Tatsachen, soweit die Forschung ihrer nur habhaft werden kann, vollkommene Bestätigung. Nur das eine oder andere Beispiel aus den ältesten uns bekannten Perioden sei erwähnt.

Das größte Interesse bieten für uns von den Kulturvölkern die drei mittelländischen Gruppen der Ägypter, Semiten und Indogermanen, weil von ihnen die ältesten Denkmäler geistigen Lebens stammen.

‚Eine der mäßigsten Zeitberechnungen führt Mena — den Begründer der ältesten ägyptischen Dynastie — zurück bis auf 3892 vor Christus[5]), und unter ihm waren die Ägypter längst schon Bau-

---

[1]) Jo. 14, 6.

[2]) Jac. 1, 18.

[3]) Jo. 17, 3. — Über diese Harmonie zwischen religiöser Erkenntnis und Sittennorm spricht trefflich Willmann, Gesch. des Ideal. II. 58 ff.

[4]) Willmann, a. a. O. I. 238.

[5]) Doch wird auch dieses Datum von einigen Forschern noch als zu weit zurückgesetzt beurteilt.

meister, Bildhauer, Maler, Mythologen und Gottesgelehrte‘[1]). Die hl. Schrift des Alten Testamentes reicht inhaltlich noch weiter zurück, aber ihre urschriftlichen Aufzeichnungen sind seit langem verloren. Abgesehen von den Keilinschriften der Babylonier ‚hat keine Literatur der Welt einen so merkwürdigen, monumentalen Schutz gefunden gegen das allwaltende Los der Vergänglichkeit wie die ägyptische in den mächtigen Tempeln und Felsengräbern von Theben und in dem Pyramidenfeld von Memphis . . .‘[2]).

‚Das bedeutendste der altägyptischen Literaturdenkmäler ist das sogenannte Totenbuch, das größte zusammenhängende Literaturwerk, das uns von den Ägyptern erhalten ist‘, und ‚das noch in den zahlreichsten Niederschriften und Abschriften, wenn auch nie vollständig in derselben Fassung und in demselben Umfang, vorhanden ist und über die religiösen und sittlichen Anschauungen des alten Kulturvolkes die reichlichsten und wertvollsten Angaben enthält‘[3]). Es ist nicht bloß ein Begräbnis-Rituale, wie es eine Zeit lang genannt wurde, sondern der Titel, den ihm die Ägypter selbst gaben, würde am besten zu übersetzen sein: ‚Das Buch vom Ausgang oder Übergang ins jenseitige Leben‘. Es enthält ‚kürzere und längere Gebete, Zauberformeln, Hymnen, Litaneien, rhapsodische Beschreibungen des Jenseits, Götterreden und Reden der Verstorbenen, Anrufungen der verschiedensten Gottheiten und rituelle Vorschriften für den Totendienst‘. Die Anrufungen und Gebete sollten dem Verstorbenen selbst gleichsam als Vademecum in die Ewigkeit mitgegeben werden, das Ganze diente aber auch den Lebenden zur Belehrung und zu praktischem Gebrauch.

Trotz des bunten und mystisch dunkeln Durcheinander des Buches lassen sich drei Hauptteile gut unterscheiden: Der Ausgang aus dem Leben, das Gericht über den Verstorbenen in der Unterwelt und Ankunft und Aufenthalt in den Gefilden der Seligen.

Als höchster Gott tritt Ra, der Sonnengott, hervor. An ihn richtet der Verstorbene auch diese Worte: ‚Alle Götter sind in Freude, wenn sie dich schauen, König des Himmels . . . Ich komme zu dir, ich weile bei dir . . . Nicht möge ich eingekerkert, nicht verstoßen werden. Erneuern mögen sich meine Glieder, um deine Herrlichkeit

[1]) So Peschel-Kirchhoff, Völkerkunde[6] S. 524.
[2]) Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur. I. S. 86.
[3]) Baumgartner a. a. O. S. 86 ff.

zu schauen wie irgend einer deiner Günstlinge; denn ich bin einer derer, die für dich geweiht wurden auf Erden. Jedes Antlitz ist in Freude bei deinem Anblick . . . Möchte ich wandeln, wie du wandelst, ohne Halt zu machen, wie deine Heiligkeit, o Sonne! Der du keinen Herrn über dir hast, großer Durchwanderer der Räume, für den Millionen und hundert Millionen von Jahren nur ein Augenblick sind . . . Wer dich unaufhörlich im Herzen hegt, den vergöttlichst du mehr als alle Götter . . . Verehrtester Herr der Herren, du weigerst jede Zuflucht der Ungerechtigkeit . . . beschütze den Osiris N. (Osiris ist der Herrscher der Unterwelt; aber auch der Verstorbene wird nach dem Tode ein Osiris genannt) in der göttlichen Unterwelt, laß ihn eingehen ins Amenti (Jenseits), laß ihn bezwingen das Böse; stelle dich als Schutzherr hinter ihn wider seine Sünden; reihe ihn ein unter die Seligen und Erhabenen'[1]).

Das wichtigste Kapitel des Buches enthält die Darstellung des Gerichtes; es umfaßt die Anrede des Verstorbenen an Osiris, die Verantwortung vor den 42 Richtern, das Wägen des Herzens auf der Wage des Gerichtes und die letzten Reden beim Abschluß der Gerichtsverhandlung.

Schon in der Anrede an Osiris beteuert der Verstorbene: ‚Nicht tat ich Arges an den Menschen. Nicht tötete oder quälte ich jemand. Nicht tat ich Schandbares am Sitze der Gerechtigkeit. Nicht kannte ich Lügen. Nicht tat ich Schlechtigkeiten. Nicht ließ ich als Vorgesetzter den ganzen Tag die Dienstleute arbeiten für mich. Nicht verkürzte ich einen Gott. Nicht ließ ich hungern. Nicht machte ich weinen. Nicht tötete ich. Nicht machte ich töten. Nicht brach ich die Ehe. Nicht tat ich Unkeusches. Nicht unterschlug ich. Nicht verringerte ich am Getreide. Nicht verrückte ich die Ackergrenzen. Nicht unterschlug ich das Geringste am Gewicht der Wage. Nicht entzog ich die Milch dem Munde der Säuglinge. Nicht vergriff ich mich am Vieh auf seiner Weide. Nicht zerstörte ich einen Damm der Wasserleitungen. Nicht überschritt ich Zeitfristen gegen die Bestimmung'.

Und noch genaueren Einblick in die Anschauungen von Gut und Böse gibt das Verhör vor den 42 Richtern, wobei ‚die einzelnen Vergehen wider Religion und Gottesdienst, wider Gerechtigkeit und Redlichkeit, wider Wahrhaftigkeit und Treue, wider Ehre, Leib und

[1]) Baumgartner a. a. O. S. 94 f.

Leben anderer, wider Keuschheit, Zucht und Sitte mit großer Klarheit und objektiver Richtigkeit nach den Forderungen des Naturgesetzes unterschieden sind. Das lange, eingehende und ebenso klare Sündenverzeichnis — der älteste Beichtspiegel der Welt — zeugt für einen sehr hohen Grad sittlicher Einsicht und Gewissensschärfe, wenn auch das private und öffentliche Leben diesem Grade sittlicher Erkenntnis im Verlauf der Zeit immer weniger entsprochen haben mag‘[1]).

31. Die exakte Forschung sagt: Soweit uns die Tatsachen altägyptischen Lebens zugänglich sind, finden wir eine ausgebildete Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes vor.

Wollte versucht werden, diesen Tatsachen die Beweiskraft abzusprechen, weil sie ja aus einer Zeit hoher Kultur stammen, und die vorausgehenden Perioden wohl ein anderes Bild sittlicher Anschauungen ergeben müßten, so ist zu erwidern: Es wäre eine sehr seltsame Forderung, wenn wir ein Gesetz, wie es eine uns vorliegende 4—6000jährige Gestaltung der religiös-sittlichen Anschauungen aufweist, gerade auf den Kopf stellen müßten, um über noch ältere Perioden wenigstens vermutungsweise etwas sagen zu können. Nun weist aber die ganze uns bekannte Entwicklung ägyptischen Lebens keineswegs eine Evolution der sittlichen Anschauungen in aufsteigender Richtung auf. Ein erster Vergleich des kurz skizzierten altägyptischen ‚Beichtspiegels‘ mit unsern heutigen Ansichten vom Sittengesetz — sofern wir von der geoffenbarten Sittenlehre absehen — spricht für die Anerkennung derselben unveränderlichen Sittennormen. Es lohnt sich, noch ein wenig in dem Totenbuch zu lesen:

Die Aussagen des verhörten Gestorbenen werden genau an seinem Herzen, als dem unwiderleglichen Zeugen seiner Taten, auf der Gerechtigkeitswage geprüft. Das Ergebnis des Abwägens wird sorgfältig aufgezeichnet, indes auch der Verschlinger der Toten, die Hölle, auf den Ausgang lauert.

Ist das Gericht günstig entschieden, so dankt der Glückliche den Göttern jubelnd. ‚Preis euch, ihr Götter. Böses weilt nicht in eurer Brust . . . Der Osiris N. kommt zu euch; es ist nicht Übel, nicht Sünde, nicht Makel, nicht Unreinheit in ihm; es ist keine Klage, kein Widerspruch gegen ihn. Er lebt von der Gerechtigkeit, er nährt sich von Gerechtigkeit. Das Herz freut sich dessen, was er getan. Was er getan, das verkünden die Menschen, dessen freuen sich die

[1]) Baumgartner a. a. O. S. 100.

Götter. Er hat sich mit Gott versöhnt durch seine Liebe. Er gab dem Hungernden Brot, dem Dürstenden Wasser, Kleider dem Nackten. Er gab eine Barke dem, der keine hatte. Er spendete Opfergabe den Göttern, Sühnopfer den Verstorbenen. Der ihn sieht, der spricht: Komme in Frieden! Er kommt, er erhebt sich, er steigt empor, er bekennt die Wahrheit. Er ist rein, er bewirkt, daß die Wage im Gleichgewicht steht im Innern der vollendeten Wesen. Es ruht kein Schleier auf dem, was der Osiris N. getan. Er ist Herr der Wahrheit; er ist rein; sein Herz ist rein'.

,Für die Religionsgeschichte', urteilt Baumgartner[1]), ,ist das Totenbuch natürlich ein Denkmal von weittragendster Bedeutung. Es läßt keinen Zweifel darüber, daß die Ägypter von den ältesten Zeiten an die Unsterblichkeit der Menschenseele, ein entscheidendes Gericht über die guten und bösen Taten nach dem Tode, eine Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe und stete Fortdauer der Strafe wie der Belohnung im Jenseits annahmen . . . Die ältesten Überlieferungen weisen auf ursprünglichen Monotheismus hin . . Magische Künste, Zauber und krasser Aberglaube traten schon frühe im alten Reiche auf und drängten später alle reinern religiösen Anschauungen durch ihr Überwuchern zurück . . . Das Tierische und Fratzenhafte verdrängte immer mehr das Menschliche, und das Jenseits bevölkerte sich mit einem Chaos von Ungeheuern'. Vor Stieren, Affen, Krokodilen und Katzen — ursprünglich nur Symbole der Götter — traten später die Götter selbst zurück.

Der Tierdienst, urteilt Adolf Erman in seinem neuesten (1905) Buche ,Die Ägyptische Religion', einer Frucht ,dreißigjähriger Beschäftigung mit ihren Denkmälern', ,war ein merkwürdiges Anhängsel der ägyptischen Religion, aber zu ihren Grundlagen gehörte er nicht. In späterer Zeit steigt dann das Ansehen der heiligen Katzen, Affen, Schafe, Schlangen mehr und mehr, und im letzten Stadium der ägyptischen Religion geht ihre Heiligkeit sogar auf alle ihre Brüder außerhalb der Tempel über, aber von diesem Wahnwitz weiß der alte Glaube des Volkes noch nichts'[2]).

[1]) A. a. O. S. 107.

[2]) S. 26. — Vgl. Ermanns Ausführungen über den Prozeß der Sagenbildung (S 27 ff.), über die Beliebtheit der Osiris-Sage mit ihren ethischen Zügen bereits in der ältesten uns zugänglichen Zeit (S 38), die allmähliche Ausartung der Königsverehrung (S. 39) u. s. w. — Über die

Andere reiche Quellen zur Erkenntnis der ältesten sittlichen Anschauungen der Ägypter sind Inschriften, Spruch-Sammlungen, religiöse und profane Literaturerzeugnisse in poetischer und Prosa-Form. Mitunter nehmen die Lebensnormen die Form von Klugheitsregeln an, doch wird immer wieder auf das Gesetz Gottes als die Richtschnur für das sittliche Leben hingewiesen. Nicht frei von Übertreibung, aber doch erklärlich ist Chabas' Urteil: ‚Keine der christlichen Tugenden wird in diesem (altägyptischen) Sittengesetze vergessen. Frömmigkeit, Milde, Nächstenliebe, Selbstbeherrschung in Wort und Tat, Ehrerbietung gegen Vorgesetzte, Achtung vor dem Gut des Nächsten bis auf die unbedeutendsten Dinge, alles das wird in ihm in erhabener Sprache erwähnt'[1]).

32. Noch überschwänglicheres Lob wurde infolge des Voranschreitens der Altertumsforschung den sittlichen Anschauungen der Babylonier-Assyrier zuteil. ‚Hätten die Theologen vor 100 Jahren', schreibt Friedr. Delitzsch[2]), ‚zu dem biblischen Schöpfungs- und Sintflutbericht nicht nur die berosseischen Erzählungen (um 280 v. Chr.) zur Verfügung gehabt, die man ja so gern aus dem alten Testament abgeschrieben sein ließ, sondern die jetzt vorliegenden, schon um 2300 v. Chr. schriftlich fixierten keilschriftlichen Parallelen, ... wären sie in der Lage gewesen, zum sogenannten Bundesbuche der mosaischen Gesetze den Gesetzeskodex Hammurabis zu vergleichen; wäre ihnen weiter bekannt gewesen, daß die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode in Babel wie in Israel sich gleichen wie ein Ei dem andern; daß die Babylonier von dem nämlichen tiefen Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit durchdrungen waren wie Israel und in ihren auch äußerlich den hebräischen Psalmen vergleichbaren religiösen Dichtungen die nämlichen ergreifenden Töne menschlicher Ohnmacht, gänzlicher Abhängigkeit von Gott, tiefer Sehnsucht nach Erlösung und festen Vertrauens auf die göttliche Gnade anschlagen; wäre ihnen beschieden

Ansichten anderer Ägyptologen orientiert kurz Pesch, Der Gottesbegriff in den heidn. Relig. d. Altert. 115 ff.; Cathrein, Moralphilos. I⁴ S. 571 ff.

[1]) Bei Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwickl. der Religion der alten Ägypter (1882) S. 67.

[2]) Babel und Bibel, ein Rückblick u. Ausblick (1904) 13 ff. — Die ‚Theologen vor 100 Jahren' knüpfen an die von Delitzsch bekämpfte Äußerung Sellins an, daß ‚was an den Vorträgen von D. wahr ist ... die Theologie seit mindestens 100 Jahren gelehrt' habe, freilich zu leise und furchtsam.

gewesen zu erkennen, wie die sittlich-religiösen Forderungen der edlen Geister Babyloniens sich vollkommen decken mit jenen der edlen Geister Israels, so hätten die großen Theologen ‚vor 100 Jahren‘ überhaupt nicht länger bloß von ‚ausländischen Einschlägen und Einflüssen in der alttestamentlichen Literatur und im israelitischen Volksleben‘ gesprochen, sondern hätten wohl längst schon, dankbar für diese neuen, den Menschen von Gott bescherten Erkenntnisse, einer höheren und freieren Anschauung von Gottes Walten in der Geschichte die Wege geebnet, als jener, der noch heute Juden und Christen gemeinsam gefangen hält‘.

Demselben Gelehrten erscheint es als ‚besonders unklug gehandelt, wenn etliche Heißsporne das sittliche Niveau Israels, auch das der vorexelischen Zeit, als hoch erhaben über dem der Babylonier hinstellen‘[1]).

So sehr auch diese Lobeserhebungen der Einschränkung bedürfen[2]), über das Vorhandensein hoher sittlicher Begriffe bei den uralten Assyrier-Babyloniern besteht kein Zweifel. Besonders nachdrücklich wird der göttliche Ursprung der Rechtsordnung betont, der König gilt als der Schirmherr der Gesetze und ist selbst den Göttern verantwortlich.

Freilich waren auch solche Ideen auf die Dauer zu schwach gegen die tatsächliche sittliche Verderbnis, zum großen Teil eine Folge des zersetzenden Polytheismus, der schon frühe nur wenige Spuren eines ursprünglichen Monotheismus übrig ließ. Hammurabi gibt in seinem Gesetzeskodex mehrfache Versicherungen, daß er von den Göttern nur dazu berufen worden sei, dem Rechte Geltung zu verschaffen, den Schlechten und Bösen zu vernichten, damit der Starke den Schwachen nicht schade; schwere Strafen werden festgesetzt gegen Verletzung der Gottesfurcht, gegen Schädigung des Nächsten am Leben und Eigentum, gegen falsche Anklagen und Urteile, gegen Eingriffe in die Ordnung des Familienlebens. Und doch, ‚welch ein Abgrund von Korruption der elementarsten sittlichen Begriffe gähnt uns entgegen‘ in den Worten des § 181: ‚Wenn ein Vater eine Tempeldirne dem Gotte stiftet rc.[3]).

---

[1]) Zweiter Vortrag über Babel und Bibel (1904). S. 34.

[2]) Das wichtigste aus der einschlägigen Literatur ist angegeben in Schuster-Holzammer, Handb. zur bibl. Gesch. I[6] bearb. von Selbst (1906) 196 ff.

[3]) Vgl. F. X. Kugler, Babylon und Christentum. I. Heft (1903) S. 55.

33. Wurde dem semitischen Volksstamm das Glück zuteil, in einem seiner Zweige, dem israelitischen Volk, Träger der Offenbarungsschätze zu sein, von welchen aus mancher Lichtstrahl zu andern Völkerschaften gelangte, so gebührt der mächtigen indogermanischen Völkerfamilie das Lob, in nicht wenigen ihrer Schößlinge auf rein natürlichem Wege der göttlichen Wahrheit und heiligen Lebensweisheit verhältnismäßig nahe gekommen zu sein. Für uns hat wiederum die älteste Periode besonderes Interesse.

So spärlich die Nachrichten über die ursprünglichen religiösen Anschauungen der Deutschen sind, einige Überreste scheinen noch auf die Zeit zurückzuweisen, da alle indogermanischen Völker in Dyu ein höchstes Wesen verehrten. Mit Dyu hängen zusammen der Bedeutung wie dem Laute nach: Tyr aus der Runenzeit, das altdeutsche Zio, das gothische Tius. Wohl von diesem Tius spricht Tacitus in seinem Bericht vom ‚erdgebornen Gott Tuisco‘; dieser und sein Sohn Mannus wurden von den Germanen als ihre Stammväter gefeiert[1]). Das Wort Mannus, sskrt. Mann, bezeichnet denjenigen der zu denken vermag, im Gegensatz zu den andern Geschöpfen. ‚Mensch‘, althd. menisc ist ‚der Sohn des Man‘. ‚Warum wurde nun aber‘, fragt M. Müller, ‚Tuisco Mannus Vater genannt? Einfach darum, weil es einer der ersten Artikel in der uralten Glaubenslehre der Menschheit war, daß sie in einem oder dem andern Sinne einen Vater im Himmel hatten. Daher wurde Mannus der Sohn des Tuisco genannt, und dieser Tuisco war, wie man weiß, ursprünglich der arische Gott des Lichtes‘[2]).

Mehr Hinweise auf die älteste Zeit der Indogermanen finden sich bei den Iraniern, welche mit den Indern noch eine Zeit geeint blieben, nachdem die übrigen Zweige bereits die Trennung vollzogen hatten. Windischmann antwortet auf die Frage, warum Cyrus und Darius sich für die Herstellung des Tempels zu Jerusalem interessierten: ‚das ist von selbst einleuchtend, wenn beide, wie uns die Inschriften bezeugen, dem zarathustrischen System anhingen, welches dem mosaischen Monotheismus näher stand, als irgend eine der vorchristlichen Religionen . . . Ja, wir können sagen: Gerade weil die in Persien und Medien damals herrschende Religion unter den heid-

[1]) De. mor. Germ. 2.

[2]) Wissensch. der Sprache II. S. 422 ff. — Vgl. Pesch, Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Altert. S. 71 f.

nischen die reinste war und weil in ihr Lichtfunken der mosaischen Offenbarung glimmten, darum erhielten die Monarchen dieser Völker von der göttlichen Vorsehung die Mission, Juda und den Tempel wieder herzustellen'[1]). Die Moral Zoroasters nennt Schanz die reinste und vernünftigste, die man im Heidentum findet[2]).

Vor allen andern Ländern und Völkern übt ,Indien gerade in der Gegenwart auf alle Freunde religionsgeschichtlicher Studien eine gewaltige Anziehung aus'. Denn ,für die urkundliche Beglaubigung der verschiedenen Stufen seiner religiösen Entwicklung hat Indien so reichlich gesorgt wie kein zweites Land der Erde'[3]).

Die religiöse Entwicklung der Inder umfaßt die vedische, die brahmanische und die buddhistische Periode.

Im Veda, der Sammlung heiliger Bücher aus der ältesten Periode, ist wiederum der Rig-Veda der altehrwürdigste Teil.

34. Max Müller behandelt in der fünften der ,Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens' das Thema: ,Unendlichkeit und Gesetz'. — ,Sie werden', spricht er seine Zuhörer an, ,sicherlich erstaunt sein, wie ich erstaunt war, als ich zum erstenmale auf die Tatsache stieß, daß sich wirklich im Veda eine Gottheit findet, welche einfach die Schrankenlose oder Unendliche, im Sanskrit A-diti genannt wird . . . Weil der rein abstrakte Begriff des Unendlichen modern schien, haben mehrere unserer gelehrtesten Vedenkenner übereinstimmend Aditi als eine späte Abstraktion, als eine Erfindung beiseite geschoben. Aus der Tatsache, daß es keine ausschließlich an sie gerichteten Hymnen gibt, haben sie geschlossen, daß Aditi als Gottheit erst in den allerletzten Zeiten der Vedischen Poesie zur Geltung gekommen sei. — Dasselbe könnte genau so von Dyaus, einem Namen, der dem griechischen Ζεύς entspricht, gesagt werden. Er kommt noch seltener als Aditi unter den Gottheiten vor, an welche im Veda lange Hymnen gerichtet werden. Aber weit entfernt, daß er eine moderne Erfindung gewesen wäre, wissen wir jetzt, daß er existierte, bevor ein Wort Sanskrit in

[1]) Zoroastrische Studien. Herausgeg. v. Fr. Spiegel (1863) S. 131 f.

[2]) Philos. Jhb. der Görres-Ges. 1895 S. 114 ff.; 390 ff.

[3]) Edm. Hardy, Die Vedisch-brahmanische Periode der Rel. des alten Indiens (9. u. 10. Bd. der Darstellungen aus d. Gebiete der nichtchristl. Religionsgesch. Münster i. W. Aschendorff) (1893) S. 1.

Indien oder ein Wort Griechisch in Griechenland gesprochen wurde; daß er in der Tat eine der ältesten Arischen Gottheiten ist, welche später von Indra, Rudra, Agni und andern rein indischen Gottheiten verdrängt wurde‘[1]).

M. Müller bemüht sich, den ‚natürlichen Ursprung‘ der merkwürdigen Aditi zu erklären, dieser Gottheit, ‚welche anfänglich zu abstrakt schien, als daß sie irgendwo in der Natur eine Geburtsstätte haben könnte, so modern, daß wir kaum an ihr Vorkommen im Veda glauben konnten‘, welche aber doch ‚vielleicht eine der ältesten Anschauungen und Schöpfungen des Indischen Geistes war‘[2]).

Wie weit die Müller'sche Erklärung der Aditi durch die Morgenröte angenommen werden kann, ist für uns gleichgültig. Aber von hohem Wert ist die neuerliche Feststellung, daß die urältesten Zeiten, von denen wir tatsächlich Kunde haben, die Religion selbst in ihren ‚abstrakten‘ Bestandteilen als ‚unvermeidlich‘ aufweisen, und weiter, daß insbesondere auch Aditi ‚bald ihr volles Teil von Verehrung und Anbetung‘ erhält; ‚sie wird angerufen, nicht nur die Dunkelheit und die Feinde, welche im Dunkel lauern, zu verscheuchen, sondern ebenso den Menschen von jeder Sünde, die er begangen haben mochte, zu erlösen‘[3]). ‚Schaffe, Aditi, uns Sündlosigkeit‘; ‚Aditi, Mitra sowie Varuna vergebt, wenn wir Sünde gegen euch begangen haben!‘ Derartige Anrufungen sind im Rig-Veda nicht selten. Sie bestätigen unsere frühere Schlußfolgerung, daß dort, wo Religion sich findet, sittliche Ideen nicht fehlen können.

35. ‚Untersuchen wir‘, ladet M. Müller uns weiter ein, und wir wollen ihm noch ein wenig folgen, da es sich um das wichtigste Element sittlicher Anschauungen handelt, ‚noch eine jener Vorstellungen, welche uns anfangs zu abstrakt und künstlich scheinen, als daß sie einer wirklich altertümlichen Schicht des menschlichen Denkens zugeschrieben werden könnten, welche aber, wenn wir nach dem Veda urteilen dürfen, im menschlichen Herzen schon mit dem allerersten Aufdämmern eines geistigen Lebens erwacht waren‘[4]).

‚Es ist oft gesagt worden, daß, wenn es eine Idee gebe, nach der wir bei einem wilden oder altertümlichen Volk vergeblich suchen,

---

[1]) S. 260 ff.

[2]) S. 263.

[3]) S. 263.

[4]) S 267 ff. — Die nun folgenden Hervorhebungen im Druck sind zumeist von mir.

dies die Idee des Gesetzes sei'. Die Vorstellung vom Gesetz erweise sich in den Religionen und Philosophien als sehr fruchtbar. Welches nun war bei den alten Indern der erste Name für die Vorstellung von Ordnung, Maß oder Gesetz? 'Ich glaube es war das sanskritische Rita, ein Wort, welches wie ein tiefer Grundton durch alle Weisen der religiösen Dichtung Indiens hindurchklingt, obwohl es kaum je von denen, die über die alte Religion der Brahmanen geschrieben haben, erwähnt worden ist. Nahezu allen Göttern werden Epitheta beigelegt, welche von Rita abgeleitet sind, und welche die zwei Ideen wiedergeben sollen, erstlich, daß die Götter die Ordnung der Natur begründet haben und daß die Natur ihren Befehlen gehorcht, und zweitens, daß es ein Sittengesetz gibt, dem der Mensch Gehorsam schuldet und um dessen Übertretung willen er von den Göttern bestraft wird. Solche Epitheta sind, da sie uns einen wirklichen Einblick in die Religion des alten Indiens gewähren, mehr wert als bloße Namen der Götter und ihre Beziehungen zu gewissen Naturerscheinungen'.

Hiezu bemerkt Gutberlet: 'Damit sind wir einverstanden; denn es enthält Tatsachen'[1]).

Von den interessanten Ausführungen Müllers über die vielen Einzelbedeutungen von Rita bis zu dessen Identifizierung mit der Gottheit selbst, müssen wir hier absehen, um von ihm nur noch über die Wichtigkeit dieses Wortes und Begriffes einiges zu vernehmen: 'Ein großer englischer Dichter ist vor kurzem heftig getadelt worden, weil er den alten hebräischen Glauben an einen persönlichen Jehovah wiedergab als Glauben an eine ewige Macht, unabhängig von uns, die auf Rechtschaffenheit hinwirkt. Es ist eingewendet worden, daß es unmöglich sei, im Hebräischen einen Ausdruck für einen so abstrakten, so modernen, so rein englischen Gedanken, wie dieser, zu finden. Das mag wahr sein. (!) Aber wenn die alten Dichter des Veda heute lebten und wenn sie modern zu denken und eine moderne Sprache zu reden hätten, so möchte ich sagen, daß 'eine ewige Macht, unabhängig von uns, die auf Rechtschaffenheit hinwirkt', ihnen keine ganz unpassende Widergabe dünken dürfte, die sie nicht selbst für ihr altes Rita anzuwenden geneigt wären'[2]).

---

[1]) Der Mensch. Sein Ursprung und s. Entwicklung.[2] S. 620.
[2]) S. 282.

Was bei den Indern Rita, ist bei den Iraniern Asha. Diese beten, ‚solange sie auf Erden sind, für die Aufrechterhaltung Ashas, während sie nach dem Tode zu Ormuzd in den höchsten Himmel, den Wohnort Ashas, gelangen. Die frommen Verehrer schützt Asha, die Welt wächst und gedeiht durch Asha. Das höchste Gesetz der Welt ist Asha und das höchste Ideal des Gläubigen ist, ein Ashavan zu werden, Asha angehörig, d. i. rechtschaffen. Das wird genügen um zu zeigen, daß ein Glaube an eine kosmische Ordnung da war, bevor sich Inder und Iranier trennten, daß er einen Teil ihrer alten gemeinsamen Religion ausmachte und deshalb älter war als die älteste Gâthâ des Avesta und der älteste Hymnus des Veda. Er war nicht das Resultat späterer Spekulation, er kam nicht erst auf, nachdem der Glaube an die verschiedenen Götter und ihre mehr oder weniger tyrannische Weltregierung abgenutzt war‘[1]).

Nach den Darlegungen der Tatsachen-Ethik aber müßte man meinen, daß eine religiös-sittliche Idee von so abstraktem Charakter nur einem späteren Entwicklungsstadium, und gerade dem Zusammenbruch früherer mythologischer Phantasiewelten zu verdanken sei. ‚Nein‘, betont Müller, ‚es war eine Anschauung, welche der ältesten Religion der südlichen Arier zugrunde lag und sie ganz und gar durchdrang. Für eine wahrhafte Würdigung ihrer Religion ist sie viel wichtiger, als alle Geschichten von der Morgenröthe, von Agni, Indra und Rudra. — Denken sie nur, was es auf sich hatte, an ein Rita zu glauben, an eine Ordnung der Welt, wenn es auch anfänglich nicht mehr gewesen sein mag, als ein Glaube, daß die Sonne nie ihre Grenzen überschreiten werde. Es war darin der ganze Unterschied zwischen einem Chaos und einem Kosmos, zwischen dem bleibenden Spiel des Zufalls und einer verständlichen und deshalb verständigen Vorsehung erkannt und ausgesprochen ... Uns mag diese Wahrnehmung des Rita, des Gesetzes und der Ordnung in der Welt, sehr geringfügig scheinen; aber für die alten Bewohner der Erde, welche wenig anderes besaßen, woran sie sich aufrichten konnten, war sie alles: mehr als ihre lichten Wesen, ihre Devas, mehr als Agni und Indra‘.

36. Eine der grundlegenden Anschauungen der neuen Tatsachen-Ethiksysteme ist ein mythologischer Urzustand der Menschheit in dem Sinne eines rohen, jeder Sittlichkeitsidee und selbst der Religion er-

[1]) S. 287 f.

mangelnden Stadiums. Die Tatsachen ergeben hiefür keinen Beweis. M. Müller sagt gegen Schluß seiner Vorlesung über Unendlichkeit und Gesetz: ‚Was wir also aus dem Veda gelernt haben, ist dieses, daß die Ureltern unserer Rasse in Indien nicht allein an göttliche Mächte glaubten, die sich ihren Sinnen in Flüssen und Bergen, im Himmel und in der Sonne, im Donner und Regen mehr oder minder deutlich zeigten, sondern daß ihre Sinne ihnen zugleich auch zwei der wesentlichsten Bestandteile jeder Religion zuführten, den Begriff des Unendlichen und den der Ordnung und des Gesetzes‘[1]).

Analog gestaltet sich das Zeugnis der allerältesten uns zugänglich gewordenen Tatsachen aus dem Leben der übrigen Völker. Sie sprechen in denkbar günstigster Art für die durch Vernunft und Gottes Wort verbürgte Wahrheit von dem Bestande eines unantastbaren auf ewiger Grundlage, nämlich auf Gottes Weisheit und Heiligkeit beruhenden Sittengesetzes. In analoger Weise gilt vom Sittengesetz, was Willmann von der Religion sagt: ‚Die Erschließung des religiösen Lebens der Vorzeit, wie es die Entdeckung morgenländischer Glaubensurkunden mit sich brachte, war von bedeutender Wirkung, da nun das Zerrbild der Religion, wie es die Aufklärung und Vernunftkritik sich zurechtgemacht, vor den Tatsachen zu Schanden wurde‘[1]).

---

[1]) S. 289.

[2]) Gesch. des Idealism. III. 763.



Rezensionen.

Probabilismus vindicatus ab Augustino Lehmkuhl S. J. Friburgi B., Herder, 1906. VIII. 126 p.

Die vorliegende Rechtfertigung des Probabilismus wurde veranlaßt durch zwei von den Redemptoristen-Vätern Wouters und Ter Haar verbreitete Streitschriften gegen das probabilistische Moralsystem. Die Gliederung der Verteidigungsschrift ist von den Gegnern geboten; sie führen einen Vernunftbeweis, die Autorität des hl. Alphons und die Autorität der Kirche gegen den Probabilismus ins Feld. Der aus dem ewigen Gesetze hergenommene Beweis ist neu. Er wurde in dieser Form von den alten Probabilioristen, welchen sonst die Waffen zum Kampfe gegen den Probabilismus entnommen werden, nicht vorgebracht. Er würde auch, falls er auf Wahrheit beruhte, nicht bloß den Probabilismus, sondern auch den Äquiprobabilismus und den Probabiliorismus ausschließen. Das einzig richtige Moralsystem wäre dann der Tutiorismus in seiner strengsten Form. Der Mensch, so sagen sie, ist verpflichtet, aufrichtig nach der Übereinstimmung seines Willens mit dem aller menschlichen Kenntnis vorhergehenden ewigen Gesetze Gottes zu streben. Die Übereinstimmung des Willensaktes mit dem ewigen Gesetze nennen sie Wahrheit (!) in der sittlichen Ordnung; der Mensch ist also verpflichtet nach bestem Wissen und Gewissen die Wahrheit in der sittlichen Ordnung zu erstreben. Mit Recht entgegnet L., dieser Satz bedürfe des Beweises, sei aber von den Gegnern nicht bewiesen worden. Er wird auch nie bewiesen werden. Das Naturgesetz verpflichtet uns in actu se-

cundo nur insoweit, als es von uns in genügender Weise erkannt ist. Die der Erkenntnis vorhergehende Verpflichtung des Naturgesetzes, die sog. Verpflichtung in actu primo bezieht sich nicht auf ein bestimmtes Gebot, auch nicht auf das von den Gegnern so viel betonte Streben nach der Wahrheit in der sittlichen Ordnung, sondern nur zum Streben, die Erkenntnis des Gesetzes, d. h. der einzelnen Gesetzesbestimmungen zu gewinnen. Wenn die Gegenschriften sagen, das aller menschlichen Erkenntnis vorausgehende ewige Gesetz verpflichte uns zum Streben nach der Wahrheit in der sittlichen Ordnung, so tragen sie in den Begriff des ewigen Gesetzes ein Merkmal hinein, das ihm nicht eignet, das ihm sogar zuwider ist. Das ewige Gesetz, insofern es sich vom Naturgesetz unterscheidet, ist für uns gar kein Gesetz. Es ist und heißt das ewige Gesetz, weil es als solches nicht promulgiert ist und wird durch die Promulgation das Naturgesetz; ein nicht promulgiertes Gesetz hat aber keine Verpflichtungskraft, nicht bloß keine nächste, sondern auch keine entfernte.

In den Antworten auf die Beweisführungen und Einreden der Gegner scheint L. einen anderen Standpunkt einzunehmen, als seine Gegner. Er versteht unter der Wahrheit, nach der wir streben müssen, die Existenz des Gesetzes, nach dessen Erkenntnis der Verstand streben muß und zu dessen Erfüllung der Wille verpflichtet ist, sobald der Verstand dasselbe wenigstens mit moralischer Gewißheit erkannt hat. Die Gegner verstehen unter der Wahrheit, nach welcher der Wille zu streben verpflichtet ist, nicht die objektiven Gesetzesbestimmungen, sondern die Übereinstimmung des Willensaktes mit dem ewigen Gesetze. Indes nicht jede Übereinstimmung ist Wahrheit. Die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetze nennt man Sittlichkeit, sittliche Gutheit, Tugend; aber nie Wahrheit.

In Bezug auf den hl. Alphons betont L., was die Probabilisten von jeher behauptet und bewiesen haben, daß der hl. Lehrer wohl den laxen, aber nie den gemäßigten Probabilismus verworfen und bekämpft hat. Die Ausdrücke, die wörtlich genommen, das zu sagen scheinen, müßten im Geiste des Heiligen und in Übereinstimmung mit den übrigen Schriften desselben erklärt werden. Nimmt man die Ausdrücke wörtlich, so wie sie liegen, dann haben auch die recht, welche den hl. Alphons zum Anhänger jenes Moralsystems machen, das er zeitlebens bekämpft hat, und in dessen Vernichtung der große Dienst besteht, den er der hl. Kirche geleistet hat — zum Probabilioristen.

„Wahr ist es (das gestehe ich), daß ich früher einmal geschrieben habe: wenn zwei gleich probable Meinungen existieren, so verbinde das Gesetz nicht. Aber später habe ich mehrere Male ... mich dahin erklärt: wie man nicht der probablen Meinung folgen könne, so könne man auch nicht der gleich probablen Meinung für die Freiheit folgen'[1]). „Ich bin weder Rigorist noch Probabilist, sondern wahrhaftiger Probabiliorist, und ich erkläre, daß ... dieses System dasjenige ist, an das sich alle halten müssen'[2]). „Wenn man erkennt, daß die für das Gesetz lautende Meinung probabler sei, muß man ihr folgen, und man darf nicht der minder probablen folgen'[3]) u. s. w.

Wie man bei etwas gutem Willen die anscheinend sich widersprechenden Ausdrücke des Heiligen ausgleichen, die Schwierigkeiten ebnen kann, zeigt L. in einer Weise, die jedermann befriedigen und die wissenschaftliche Reputation des hl. Lehrers wahren kann. Wie groß andererseits die Verlegenheit der Gegner ist, die derartige Erklärungen mit Entrüstung zurückweisen, um nur den ihnen verhaßten Probabilismus verdächtigen zu können, ist aus dem Umstande ersichtlich, daß sie fort und fort ihren Standpunkt in der Erklärung der Schriften des Heiligen ändern. Man denke nur an Haringer und Heilig, welche den Äquiprobabilismus des Heiligen vom gemäßigten Probabilismus nicht unterscheiden, dann an die *Vindiciae Alphonsianae*, dann an Aertnys und jetzt an Wouters, der nur die 8. und unveränderte 9. Auflage der Theologia moralis als den unverfälschten Ausdruck des alphonsianischen Systems anerkennt.

Die Kirche, so meinen die Gegenschriften mit Patuzzi, Concina, Mandonet, habe sich jederzeit ablehnend gegen den Probabilismus verhalten und habe des öftern darnach getrachtet, denselben aus der theologischen Literatur und aus den Schulen zu verbannen. Der triftigste Beweis dafür sei das Dekret Innozenz XI. vom 26. Juni 1680. Indes hätte es einem Alexander VII., einem Innozenz XI., einem Innozenz XII., einem Alexander VIII. ja doch nur einen Federstrich gekostet, um den Probabilismus samt allen damit verbundenen Streitigkeiten mit einem Schlage aus der Kirche und den kirchlichen Schulen zu entfernen, wenn sie im Ernst gewollt hätten.

Die Entstehungsgeschichte des genannten Dekretes ist eine der harmlosesten Episoden im langen Probabilistenstreite[4]). Das einzige,

---

[1]) Briefe III n. 309. [2]) Ebenda n. 315.

[3]) Ebenda n. 230.

[4]) Eine authentische Darstellung der Entstehungsgeschichte des viel-

was aus den gesicherten Tatsachen sich ergibt, ist dieses, daß der Papst Innozenz XI. und die Mehrzahl der Inquisitoren, mehr als es gut scheint, dem Probabiliorismus ergeben waren und von dieser Anschauung getragen eine Disziplinarverordnung erlassen haben. Ich sage: mehr als es gut scheint; denn darüber ist jetzt doch niemand mehr im Zweifel, daß der Antiprobabilismus, den der Papst und die damaligen Inquisitoren fördern wollten, ein Irrtum ist. Das hat der hl. Alphons durch seine vielen Dissertationen und Apologien über das Moralsystem doch sicher erreicht, daß er den Probabiliorismus wissenschaftlich vernichtet hat[1]).

Man kann noch weiter gehen und sagen, die Entstehungsgeschichte und die Fassung des Dekretes zeigen, daß es eher für als gegen den Probabilismus ausgedeutet werden muß. Wer es gegen den Probabilismus deutet, muß es ebenso gegen den Äquiprobabilismus deuten, das hat L. überzeugend ausgeführt (S. 93 ff.). Der Umstand aber, daß in dem Dekrete jedem Theologen die volle Freiheit gewährt wird, sowohl den Probabiliorismus als den Probabilismus vorzutragen und zu verteidigen, beweist, daß der hl. Stuhl offiziell beide Systeme gleichstellt, mag Innozenz XI. für seine Person noch so sehr dem Antiprobabilismus ergeben sein und an dessen Verteidigung noch so große Freude empfinden.

Dieser Abschnitt gibt dem Verfasser Gelegenheit, über die verschieden gearteten Entscheidungen des hl. Stuhles und deren Trag-

---

genannten Dekretes muß den Tractatus succinctus des P. Gonzalez (Dillingen 1691) berücksichtigen. Dieses Buch hat eine sehr bewegte Geschichte, die mit der vollständigen Unterdrückung desselben endete (vgl. *Patuzzi*, Lettere teologico-morali VI. Raccolta di alcuni documenti). Einzelne Exemplare des Werkes müssen der ihnen zugedachten Vernichtung entgangen sein. Die Bibliothek des Kollegiums der Gesellschaft Jesu ist im Besitze eines solchen Exemplars. In der langen Vorrede erzählt der Verfasser die Entstehungsgeschichte des Dekretes und des Tractatus succinctus.

[1]) Dieser Umstand, daß Gonzalez für einen Irrtum kämpft, läßt erkennen, wie vorsichtig und weise P. Oliva und die Assistenten gehandelt haben, da sie sich so lange und so energisch der Drucklegung der von Gonzalez verfaßten moraltheologischen Schriften widersetzten. Sagt doch der hl. Alphons selbst von dem bedeutend gemilderten *Fundamentum* des Gonzalez, er begreife nicht, wie das Buch nicht gegen den verurteilten Satz verstößt: non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam (L. p. 107).

weite im allgemeinen sich auszusprechen. Um in diesen Dingen sich nicht Übertreibungen zu schulden kommen zu lassen, ist es unerläßlich, die darauf bezüglichen Erklärungen im Auge zu behalten.

Überhaupt haben sich die Gegenschriften von Übertreibungen nicht frei gehalten. Abgesehen von der irreführenden Benennung Minusprobabilismus, wird das Dekret eine Kundgebung der Kirche genannt, da es doch nur eine Verordnung des hl. Stuhles ist. Dasselbe Dekret wird als *solemne iudicium* ecclesiae bezeichnet, da es doch nichts anderes ist, als ein einfaches Sitzungsprotokoll des hl. Offiziums. Dasselbe Dekret wird endlich als Doktrinalentscheidung von allgemeiner Bedeutung behandelt, da es doch nur eine Disziplinarvorschrift von partikulärer Bedeutung, die an zwei Privatpersonen gerichtet ist, darstellt.

Wouters meint, die vielen Lobsprüche, welche von Bischöfen und Päpsten der Moral des hl. Alphons in so reichem Maße gespendet werden, gelten dem Äquiprobabilismus. Wie sehr er sich darin täuscht, ist für jeden, der die Schriften des heiligen Lehrers und die Ausdrücke der kirchlichen Oberhirten kennt, im vorhinein klar und wird von L. (S. 68 ff.) eingehend bewiesen.

So ist L.s Verteidigungsschrift zwar klein an Umfang, aber reich an Inhalt. Schritt für Schritt verfolgt der Verf. die Behauptungen der Gegner und prüft deren Gehalt. Eine ganze Reihe von Schiefheiten, Unrichtigkeiten und Übertreibungen auf dem Gebiete der Wissenschaft und Aszese werden mit ruhiger Objektivität widerlegt und berichtigt.

Die Gegenschriften machen den Probabilisten den Vorwurf, daß sie in ihrer Unwissenheit ein unsittliches System verteidigen und meinen die hl. Kirche nur dadurch wirksam gegen die Angriffe, die von außerkirchlichen Gegnern auf die Moral der Kirche gemacht werden, verteidigen zu können, wenn sie den Äquiprobabilismus rechtfertigen und den Probabilismus bekämpfen. Dem ist nicht so. Wenn das probabilistische System das ist, was die Gegenschriften aus ihm machen, dann ist die Kirche nicht zu entschuldigen. Sie hätte das sittliche Scheusal längst aus ihrem Schoße entfernen müssen. Allein sie hat es nicht bloß geduldet, sie ist viel weiter gegangen. Wenn die Kirche über ein Moralsystem sich offiziell ausgesprochen hat, so ist es zugunsten des Probabilismus geschehen. Bekannt ist, daß der hl. Alphons zwei Abhandlungen über das Moralsystem verfaßt hat, in welchem er die minus probabilis verteidigt. Beide lagen der hl. Kongregation

bei Gelegenheit der Selig- und Heiligsprechung zur Prüfung vor, von beiden wurde, wie von den später geschriebenen Abhandlungen, dasselbe Urteil gefällt: *nihil censura dignum*. Das ist eine offizielle Kundgebung der Kirche. Bekannt ist, daß der hl. Alphons bis zum Jahre 1762 Probabilist war, und daß er sein großes Moralwerk als Probabilist verfaßt hat. Die Theologia moralis des Heiligen fußt ganz auf dem Probabilismus und ist die konsequente Anwendung des probabilistischen Prinzips. Was der Heilige später in seiner äquiprobabilistischen Periode an dem Werke geändert hat, ist bis auf den letzten Buchstaben genau bekannt; das Werk ist der Hauptsache nach, auch in den letzten Auflagen, dieselbe probabilistische Moral geblieben. Auch dieses Werk wurde von der hl. Kongregation mit dem Urteile: *nihil censura dignum* approbiert. Auch das ist eine offizielle Kundgebung der Kirche. Zumeist wegen dieses probabilistischen Moralwerkes wurde Alphons der höchste Ehrentitel, der einem heiligen Theologen zuteil werden kann, zuerkannt, der Titel eines Kirchenlehrers. Auch das ist eine offizielle Kundgebung der Kirche. Und sie war sich dieses Umstandes wohl bewußt. In der der Erhebung zum Doktorat vorhergehenden Sitzung hat der Promotor fidei ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht: ‚Es ist allgemein bekannt, daß der hl. Alphons zwar in seinem System den Probabilisten entgegen ist, in der Lösung der Moralfragen jedoch erweist er sich als wahrer Probabilist'[1]. Es gibt in der theologischen Literatur wenige Bücher, die von der Kirche so oft und so nachdrücklich gutgeheißen, gelobt und empfohlen wurden, wie die Moral des hl. Alphons[2]. Dabei muß man immer im Auge behalten, daß es nach dem Ausdrucke des Promotor fidei eine probabilistische Moral ist, der all diese Lobsprüche gelten. Wie ist doch das bekannte Sitzungsprotokoll der Inquisition, das sog. Dekret Innozenz XI., so verschwindend klein im Vergleiche mit diesen großartigen Kundgebungen der höchsten kirchlichen Autorität zugunsten der probabilistischen Moraldoktrin.

Schließlich sei die Bitte gestattet, den ganz aussichtslosen Kampf, der niemandem nützt als nur den Feinden der Kirche, doch endlich

---

[1] ‚Passim affirmari, s. Alphonsum, licet in suo systemate probabilistis alienum, in solutione casuum tamen uti verum probabilistam sese adhuc gerere'. *Etudes* 1903. p. 571.

[2] Vgl. *Marc*, Institutiones morales alphonsianae p. VII ss.

einzustellen. Es wird nie gelingen, den Probabilismus zu vernichten, wohl aber werden den Feinden der Kirche dadurch Waffen zum Kampfe gegen die Kirche Christi in die Hand geliefert.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Medicina pastoralis in usum confessariorum, cui accedunt ‚Tabulae anatomicae' explicativae. Auctore sacerdote Joseph Antonelli, naturalium scientiarum doctore ac professore. Romae (Ratisbonae, Neo-Eboraci, Cincinnati), Pustet, 1905. Vol. I. VII 397 p. Vol. II. 531 p.

Veranlassung zu diesem Werke gab die Wahrnehmung, daß die moraltheologische Doktrin wegen der Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften in manchen Punkten einer Änderung bedarf, aber infolge der Unkenntnis der Naturwissenschaften seitens der Theologen die nötigen Änderungen nicht erfahren hat. Das Bedürfnis einer Kontrolle jener moraltheologischen Lehrpunkte, welche sich mit den Naturwissenschaften berühren, muß in Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Anatomie, Physiologie und Chirurgie zugestanden werden; allein, dank unseren herrlichen Pastoralmedizinen von Capellmann, Olfers, Marx, Stöhr u. s. w. sind die unhaltbaren Aufstellungen der alten Moralisten, wenigstens in den Lehrbüchern, die in Deutschland erschienen sind, korrigiert worden. A. schreibt für den Klerus und ganz besonders für die kirchlichen Kurien, um sie mit jenen naturwissenschaftlichen Lehrsätzen bekannt zu machen, deren sie in der Verwaltung ihres Amtes und in der Lösung vorkommender Ehefragen bedürfen. Den reichen Inhalt des Werkes ersieht man aus einer kurzen Übersicht über die einzelnen Teile desselben.

Der erste Teil des ersten Bandes (S. 1—143) enthält einen vollständigen Abriß der Physiologie des Menschen, dem zur Veranschaulichung des Gesagten 35 anatomische Tafeln in einem eigenen Hefte beigegeben sind. Man wird selten derartige Tafeln finden, bei deren Ausführung Genauigkeit und Dezenz in gleichem Maße berücksichtigt werden.

Im ganzen Werke macht sich die Neigung bemerkbar, Ausnahmen, Anomalien, Abnormitäten besonders stark zu betonen. Ausnahmen hindern nicht, daß im praktischen Leben die Regel berücksichtigt und Rat und Weisung nach der Regel gegeben werde. Wenn

auch, um nur ein Beispiel zu erwähnen, nach den neuesten Erfahrungen die Befruchtung des weiblichen Keimes zu jeder Zeit möglich ist, so gibt es doch Zeiten, in welchen dieselbe verhältnismäßig selten eintritt; darum ist der bekannte Rat in Bezug auf den Gebrauch der Ehe immer noch berechtigt.

A. tritt mit großer Entschiedenheit für die Meinung ein, daß der menschliche Embryo im Augenblicke der Empfängnis von der vernünftigen Seele belebt wird und sucht dieselbe auch durch eine Reihe theologischer Gründe zu beweisen. Er überschätzt die Beweiskraft derselben und ganz besonders desjenigen, welcher der kirchlichen Liturgie entnommen ist. Maria war neun Monate vor der Geburt von der vernünftigen Seele belebt; denn das Fest Mariä Geburt steht vom Feste Mariä Empfängnis im Kirchenkalender neun Monate ab; so sind es also auch die übrigen Menschenkinder. Beachtenswert ist die Lehre über die Temperamente, die sich nach Zahl und Namen von der althergebrachten unterscheidet.

Der zweite Teil (S. 145—376) beschäftigt sich mit dem Dekalog, von welchem das erste (145—193), fünfte (194—251) und sechste Gebot (252—358) der Reihe nach behandelt werden. Spiritismus, Hypnotismus, Abort, die bei Entbindungen vorkommenden chirurgischen Eingriffe, Alkoholismus, Gebrauch von Morphium, Ernährung der Kinder, körperliche Kasteiungen — das alles kommt eingehend zur Sprache. Die Frage über die Realität der spiritistischen Erscheinungen wird nicht erörtert; sie werden so, wie Spiritisten von Fach dieselben erzählen, im weitesten Umfange als tatsächlich angenommen. Rigoristisch scheint die Behauptung, daß auch eine einmalige aus Neugierde erfolgte Teilnahme an einer spiritistischen Sitzung schwere Sünde sei (S. 154). — Die Behandlung des Hypnotismus wird auf jene Erscheinungsform beschränkt, die von Ärzten auf Kliniken zu Heilzwecken hervorgerufen wird. Die Ärzte, und namentlich die deutschen Ärzte, sind in Anpreisung der Heilkraft der Hypnose und in der Angabe der durch dieselbe erzielten Heilungen viel vorsichtiger. Die Widerlegung der wenigen Autoren, welche die hypnotischen Erscheinungen für etwas Außernatürliches halten, und die positive Beweisführung für die Natürlichkeit derselben ist nach Coconnier recht schwerfällig geworden.

In der Beurteilung der verschiedenen Fälle, in welchen von der jetzigen Geburtshilfe der Abort hervorgerufen wird, geht A. mit großer Sicherheit voran. Die klar erfaßten Prinzipien über die

direkte und indirekte Tötung werden mit richtigem Blicke auf die einzelnen chirurgischen Operationen angewendet und führen zu bestimmten Resultaten, die kaum bestritten werden können.

Das Kapitel über das sechste Gebot ist in vieler Beziehung lehrreich. Abgesehen von dem Gewinn, welchen der Sozialpolitiker daraus zieht, ist es für den Beichtvater vorteilhaft, nicht bloß die sündhaften Handlungen, sondern auch die physiologischen Vorgänge und deren Folgen für den Organismus zu kennen. Das wird ihm hier in überreichem Maße geboten. Die nachteiligen Folgen der Masturbation und Onanie für die Gesundheit werden mit den schwärzesten Farben gezeichnet. In der seelsorglichen Praxis muß man sich in diesem Punkte vor Übertreibungen wohl in acht nehmen; man würde das Gegenteil von dem erzielen, was man beabsichtigt. Der größere Teil der Krankheiten, die als Folge der genannten Laster aufgezählt werden, dürften wohl nur in einzelnen Fällen in Jugendsünden ihren Grund haben.

Der Anhang bietet eine recht gute Übersicht über die Pflicht des Zölibats in der lateinischen und griechischen Kirche und eine vortreffliche Rechtfertigung desselben vom historischen, hygienischen und philosophischen Standpunkte.

Im ersten Teile des zweiten Bandes, der (S. 1—205) die Sakramente der Taufe und der Ehe bespricht, ist die lange Abhandlung über das trennende Ehehindernis des geschlechtlichen Unvermögens von großer Bedeutung. Der Vorgang der menschlichen Zeugung ist erst von den neueren Physiologen im einzelnen erkannt und beschrieben worden. Darnach mußte die bisherige Theorie über die geschlechtliche Impotenz in etwa geändert und berichtigt werden. Bekanntlich hat Eschbach aus den Lehren der Physiologen folgern zu müssen geglaubt, das Ehehindernis der Impotenz bestehe wesentlich in der impotentia coëundi. Er wurde in seiner Auffassung bestärkt durch zwei Entscheidungen des hl. Offiziums, denen er größere Tragweite zugeschrieben, als sie hatten. Darüber entstand eine literarische Fehde zwischen Eschbach und jenen Gelehrten, welche das Hindernis der Impotenz wesentlich in die impotentia generandi verlegten. A. hat sich durch drei gegen Eschbach verfaßte Schriften daran beteiligt. Was er in diesen mit großer Breite vorträgt, hat er hier klar und überzeugend in klassisch schöner, ebenmäßiger Form wiedergegeben. Nachdem auch Wernz für diese Ansicht eingetreten, steht nicht mehr zu befürchten, daß die römischen Kongregationen je andere Wege einschlagen werden.

Der kurze zweite Teil, der *de praeceptis ecclesiae* überschrieben ist, behandelt nur das kirchliche Abstinenz- und Fastengebot (S. 207—220). Es werden viele Krankheitszustände aufgezählt, die von der Beobachtung dieser Gebote entschuldigen. Gut sind die Bemerkungen, wie die nachteiligen Einflüsse, die Kirchenluft und Weihwasser in hygienischer Beziehung oft haben, so viel als möglich ausgeschlossen werden können.

Der dritte Teil, der von den Kranken, Sterbenden und Toten handelt (S. 221—282), ist von großer Wichtigkeit wegen einer Ansicht, die unter den Medizinern immer mehr Anhänger gewinnt, für den Theologen aber in seelsorglicher Beziehung volle Berücksichtigung verdient. Vor kurzem hat P. Ferreres in der spanischen Zeitschrift *Razón y Fe* eine physiologisch-theologische ‚Studie' veröffentlicht über den scheinbaren und wirklichen Tod, die berechtigtes Aufsehen erregt hat und sofort in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Ferreres gibt die Gründe an, die für die Annahme sprechen, daß der wirkliche Tod nicht dann eintritt, wenn die großen Lebensäußerungen des Atmens und des Blutumlaufes aufhören, wenn man also den Menschen gewöhnlich für tot hält, sondern erst einige Zeit nachher. Dem wirklichen Tode geht ein Scheintod voraus, der je nach der Art der Krankheit und der physischen Beschaffenheit des Sterbenden von größerer oder kürzerer Dauer ist. Man wird gestehen müssen, daß diese Anschauung durch eine große Anzahl von Beobachtungen und Belebungsversuchen, die von verschiedenen Ärzten der Gegenwart vorgenommen wurden, einen bedeutenden Grad von Wahrscheinlichkeit erlangt hat. A. behandelt denselben Gegenstand sehr eingehend und zieht nach dem Vorgange des P. Ferreres die für die Seelsorge wichtigen Folgerungen. Totgeborene Kinder können noch mehrere Stunden nach der Geburt sub condicione getauft werden. Erwachsenen, die eines plötzlichen Todes gestorben sind, können drei Stunden, und Erwachsenen, die eines gewöhnlichen Todes nach vorausgegangener Krankheit mit Kräfteverfall gestorben sind, können eine Stunde nach dem scheinbaren Tode die hl. Sakramente der Absolution und der hl. Ölung sub condicione gespendet werden. Die Umstehenden, die möglicherweise daran Anstoß nehmen, daß man jetzt auch Toten die hl. Sakramente spendet, müssen in geeigneter Weise aufgeklärt werden.

Dem von einigen bischöflichen Kurien an den Verf. gerichteten Ersuchen, Anleitung zu geben, wie nach den kirchlichen Vorschriften

Eheprozesse geführt werden sollen, wird im Anhange entsprochen (S. 285—509). Zunächst werden die auf die genannten Prozesse bezüglichen Dokumente des hl. Stuhles mitgeteilt, dann folgen drei Eheprozesse in ihrem ganzen Umfange, von welchen einer vor einem bischöflichen, zwei vor dem römischen Ehegerichte geführt wurden. Man ersieht daraus, daß die kirchlichen Ehegerichte mit peinlicher Genauigkeit vorgehen, aber auch von jedweder Prüderie meilenweit entfernt sind.

Mittlerweile ist der 1. Band schon in zweiter, vermehrter und verbesserter Auflage erschienen. Von den 61 Seiten, die dazu gekommen sind, entfallen 59 auf den anatomischen und physiologischen ersten Teil. Der 2. Band wird nächstens in neuer Auflage ausgegeben werden.

Innsbruck. H. Noldin S. J.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von **Alfons Lehmen** S. J. Bd. 3. Theodicee. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder, 1906. XIII + 276 S.

Die Vorzüge des Lehrbuches der Philosophie von Lehmen sind hinlänglich bekannt und auch in dieser Zeitschrift (Bd. 25 S. 173; Bd. 27 S. 127) rühmend anerkannt worden. Vor allem sind es die klare einfache Sprache, leichte Verständlichkeit, präzise Begriffsbestimmung, übersichtliche Anordnung und relative Vollständigkeit, die dem Buche in kurzer Zeit viele Freunde erworben haben. L. versteht es wie kaum ein anderer Autor auch die schwierigsten und subtilsten Fragen mit staunenswerter Klarheit zu behandeln; deshalb ist sein Lehrbuch besonders für Anfänger in der Philosophie sowie zum Selbststudium bestens zu empfehlen.

Auch die Theodicee, deren zweite Auflage uns bereits vorliegt, teilt die oben erwähnten Vorzüge. Sie behandelt die Lehre von Gott in vier Abhandlungen: 1) Vom Dasein Gottes. 2) Von der Wesenheit Gottes. 3) Vom Leben Gottes. 4) Gott und die Welt.

Wesentliche Veränderungen hat, wie der Verfasser selbst im Vorwort (S. VI) bemerkt, die neue Auflage nicht erfahren; doch wurden manche Partien bedeutend ergänzt und erweitert. Die meisten Zusätze kommen auf die Abschnitte von den Gottesbeweisen und von der Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten der Geschöpfe.

Mit besonderer Sorgfalt ist der Abschnitt von den Gottesbeweisen (S. 25—96) bearbeitet. Die gangbarsten Einwürfe vonseiten des Kritizismus, Materialismus und Pantheismus werden angeführt und finden eine klare und treffende Widerlegung. Nur der sogenannte deontologische Gottesbeweis, der aus der allen Menschen gemeinsamen, unabweisbaren und unbedingten Nötigung, das als sittlich schlecht Erkannte zu unterlassen und das sittlich Gute zu tun, auf die Existenz eines höchsten Gesetzgebers schließen will, scheint mir nicht ganz befriedigend zu sein. Denn woher soll diese der Erkenntnis Gottes logisch vorausgehende Nötigung kommen? Nicht von der Erziehung, noch von der menschlichen Natur, wie der Verf. selbst ausführt; aber auch nicht von der Erkenntnis Gottes, da nach dem Verf. ,der Mensch die unbedingte Nötigung erkennen kann, ohne schon sofort und ausdrücklich das Dasein Gottes zu erkennen' (S. 75). Und gleichwohl muß man für diese Nötigung, wenn man sie nicht als eine blinde bezeichnen will, eine Erkenntnis angeben können, auf welcher sie beruht.

Mit Recht macht der Verfasser gegenüber einigen neueren Autoren geltend, daß der Mensch nie in gutem Glauben Atheist sein könne. ,Wie jeder Irrtum, so hat auch der Atheismus seinen letzten Grund im Willen des Menschen. Sein Irrtum ist niemals schuldlos, weil er denselben als Irrtum zu erkennen und abzulegen nicht nur absolut, sondern auch moralisch befähigt ist' (S. 101). Nur ein Attentat auf die menschliche Vernunft kann zum Atheismus führen.

Für eine neue Auflage, welche die Theodicee voraussichtlich bald erleben wird und welche wir ihr auch von Herzen wünschen, sei uns gestattet, den Wunsch zu äußern, der Verf. möge etwas eingehender die modernen Einwände, die gegen die Persönlichkeit Gottes aus der Tatsache des moralischen und physischen Übels erhoben werden, berücksichtigen. Der moderne Geist sträubt sich dagegen, eine Welt, in welcher so viel Unglück herrscht und so viele vernünftige Wesen auf ewig verloren gehen, als das Produkt eines transzendenten, unendlich weisen und gütigen Wesens anzunehmen. Dieser Einwand ist um so gefährlicher, als er nicht bloß aus dem Verstande sondern hauptsächlich aus dem Herzen und Gefühle stammt; er erfordert deshalb eine sorgfältige Widerlegung.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium von Dr. Heinrich Brück, weil. Bischof von Mainz. — Neunte, teilweise umgearbeitete Auflage, herausgegeben von Dr. Jakob Schmidt, Professor der Theologie am bischöflichen Priesterseminar zu Mainz. Münster i. W., Aschendorff. 1906. XVI, 939 S.

Das Lehrbuch der Kirchengeschichte des bekannten Mainzer Kirchenhistorikers und Bischofs besitzt eine Reihe von Vorzügen, die ihm bis auf den heutigen Tag die besondere Zuneigung nicht nur der Theologiestudierenden, sondern auch vieler anderer gebildeter Katholiken, Laien ebensowohl als Priester, gewonnen und bewahrt haben. Es bietet eine Fülle des Stoffes wie kein anderes Lehrbuch von ähnlichem Umfang. Es zeichnet sich aus durch eine klare und sichere theologische Auffassung. Es geht mit einer gewissen Vorliebe auf die meisten Streitfragen ein, die sich an so manche kirchengeschichtliche Ereignisse knüpfen. Es gibt an passenden Orten in eigenen Paragraphen willkommene Übersichten über die Entwicklung kirchlicher Institutionen, Ereignisse und ganzer kirchengeschichtlicher Perioden. Endlich erleichtert es das Verständnis der dargelegten Tatsachen durch reichliche Auszüge aus den Quellen, die sich der Studierende sonst mit Mühe und Zeitaufwand zusammensuchen müßte, und die dem Manne der Praxis, fern von einer größeren theologischen Bibliothek, überhaupt nicht zugänglich zu sein pflegen.

Diese vorzüglichen Eigenschaften haben dem Brückschen Lehrbuche auch dann noch seine Freunde bewahrt, als in neuerer Zeit Kompendien erschienen, die dasselbe in formeller Beziehung, durch übersichtlichere Gliederung des Stoffes, durch sorgfältigere Pflege des Stiles, durch gefälligere Einrichtung des Druckes, gewiß übertrafen. Trotz dieser nicht zu verachtenden Konkurrenz folgten sich in verhältnismäßig kurzen Zwischenräumen Auflage auf Auflage. Die achte erschien im Sommer 1902. Ungefähr ein Jahr später, am 3. November 1903, wurde der hochwürdigste Herr Verfasser nach langer, segensreicher Tätigkeit zum ewigen Lohne abberufen. Die Freunde des Lehrbuches hatten Grund zu der besorgten Frage, ob es nicht vielleicht, wie schon andere vor ihm, nun auch seinem Verfasser ins Grab hinabfolgen werde.

In formeller Hinsicht ließ es ja wirklich manches zu wünschen übrig. Hatte sich doch allmählich in den Anmerkungen eine Menge von Dingen angesammelt, die nicht dorthin, sondern in den Text gehörten. Den Text selbst machten die ungelenken Satzbilder und die

zahllosen kleinen Absätze häufig schwer genießbar. Der Zusammenhang und die Übersichtlichkeit litten sehr unter diesen Dingen. Auch konnte man nicht leugnen, daß der durch sein hohes Kirchenamt gänzlich in Anspruch genommene Verfasser die neueste Literatur und die Ergebnisse der modernsten Forschung schließlich nicht mehr nach voller Gebühr berücksichtigt hatte.

Um so größer war deshalb die Genugtuung, die uns bei Durchsicht der soeben erschienenen neunten Auflage des Brückschen Lehrbuches erfüllen mußte. Ihr Herausgeber ist der Nachfolger des Bischofs auf dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl des Mainzer Priesterseminars. Er hat in früheren Jahren als Schüler des Verstorbenen und dann als Lehrer in eigener Praxis erfahren, wo die bessernde Hand anzulegen war, und hat die Mühe und Plage nicht gescheut, die eine Umarbeitung mit sich brachte. Der glückliche Erfolg hat seine Hingebung augenscheinlich belohnt. Schon nach dieser ersten Erneuerung kann man zuversichtlich sagen, daß das Buch seinen Platz auch ferner behaupten wird, und die ganze Art und Weise, in der die Erneuerung geschah, gibt die Gewähr dafür, daß sich die folgenden Auflagen mustergültig gestalten werden.

Jetzt steht, wenigstens in den allermeisten Fällen, was in den Text gehört, auch wirklich an seiner Stelle. Die ungelenken Perioden haben kürzeren, gutgebauten Satzgefügen weichen müssen. Die vielen kleinen Absätze sind geschickt in größere zusammengezogen worden. Eine ganz bedeutende Anzahl Paragraphen aber hat nicht bloß formelle sondern auch sachliche Verbesserungen bezw. Ergänzungen erfahren, wobei die neuere Forschung in angemessener Weise berücksichtigt ist. Damit trotz der mannigfachen Zusätze der Umfang des Buches nicht vergrößert würde, ist in glücklicher Weise der Kleindruck zu Hilfe genommen worden, ein Mittel, das zugleich die augenfällige Unterscheidung des weniger Wesentlichen von dem Wichtigeren und damit auch die Steigerung der allgemeinen Übersichtlichkeit zur Folge hatte. Der größeren Übersichtlichkeit dient auch die in allen Paragraphen mit vielem Verständnis durchgeführte Sperrung der Schlagworte. — Der Raum gestattet nicht, auf die lobenswerten Änderungen im einzelnen einzugehen, wie er es uns auch verbietet, die kleineren Ausstellungen und Wünsche genauer aufzuzählen, die sich natürlich bei der Lesung ebenfalls in nicht geringer Zahl eingestellt haben. Nur aufs Geratewohl und beispielshalber sei auf die besonders gut besorgten patrologischen Kapitel (§§ 22 ff. 54 f.), auf die Dar-

stellung der Bußdisziplin (§ 35), auf die Geschichte des Primats zu Ausgang des Mittelalters (§ 130), auf die Geschichte der katholischen Missionen im 19. Jahrhundert (§ 211 ff.) aufmerksam gemacht.

Von Ausstellungen bezw. Wünschen allgemeiner Natur mögen folgende hervorgehoben werden: 1. Vor allem erscheint eine nochmalige gründliche Revision der in den Anmerkungen untergebrachten bibliographischen Notizen sehr geboten. Manches Veraltete ist wegzuräumen und Neues dafür einzufügen. Daß die Kirchenväter durchweg nach Migne und nicht, wo es bereits möglich ist, nach den neuen Wiener und Berliner Ausgaben zitiert werden, läßt sich gut verteidigen. Aber was hilft dem Studenten z. B. zu Hilarius, de Trinitate der Verweis auf pag. 917 ed. Coustant, Paris 1693 (S. 36 Note 3, vgl. S. 155 Note 1)? Im übrigen sind die Werke ja durchweg nach den neuesten Auflagen zitiert worden; aber wenn überhaupt auf einen Abschnitt aus Hübners ‚Spaziergang um die Welt‘ verwiesen werden sollte, so hätte doch eine neuere als die 1874 erschienene erste Ausgabe genannt werden müssen (S. 760 Note 1). — 2. Mir scheint noch mehr aus den Anmerkungen in den Text aufgenommen werden zu können, als es bereits geschehen ist. Der Kleindruck wird vor Überschätzung des Minderwertigen genügend sorgen. — 3. Wäre es ferner nicht zu empfehlen, bei der Literatur der Kirchengeschichte (§ 2) auch die hauptsächlichen einschlägigen Zeitschriften aufzuführen? Unter dem Text wird häufig darauf verwiesen, und in späteren Auflagen wird es in noch größerem Maße geschehen können. Auf S. 871 bezw. 877 werden ja die bedeutendsten genannt. Ich würde sie schon dem § 2 beifügen und etwas genauer charakterisieren. — 4. Endlich würde das schöne Buch an Brauchbarkeit und Übersichtlichkeit noch bedeutend gewinnen, wenn nach dem Vorgang der neueren Lehrbücher auch noch die Unterabteilungen der oft ziemlich langen Paragraphen durch Einfügung von Nummern deutlicher hervorgehoben würden.

Das sind, wie man sieht, Vorschläge zur Vervollkommnung, nicht Hinweise auf eigentliche Unvollkommenheiten. Was wir zu Anfang sagten, soll zum Schlusse wiederholt werden: Das Buch wird in der neuen Bearbeitung seinen Platz behaupten, und wenn ihm, was nicht zu bezweifeln ist, sein Herausgeber auch ferner die gleiche Sorge zuwendet, wird es ein mustergültiges Lehrbuch werden.

Valkenburg. Konrad Kirch S. J.

Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche. Nach den allgemeinen Kirchenrechtsquellen und nach den in den autokephalen Kirchen geltenden Spezialgesetzen verfasst von Dr. Nikodemus Milasch, Orthodox-orientalischer Bischof in Zara. Übersetzt von Dr. Alexander R. v. Pessić. Zweite, verbesserte u. vermehrte Auflage. Mostar, 1905. Verlag der Verlagsbuchhandlung von Pacher und Kisić. XV + 742 S.

Im Vorworte zur ersten Auflage, welche 1890 erschien, konnte der Verfasser mit vollem Recht schreiben: ‚. . . in keiner Sprache besteht ein Werk, in welchem das in der morgenländischen Kirche geltende Recht vollständig dargelegt wäre‘ (III); sein Werk hat also in Wahrheit eine Lücke in der kanonistischen Literatur ausgefüllt. So groß auch die Schwierigkeiten eines solchen ersten Versuches waren, sie wurden fast allweg glücklich überwunden; es kann darum nicht Wunder nehmen, daß 1897 in Petersburg eine Ausgabe in russischer, zu Wien in deutscher Sprache erschien; 1904 wurde das Werk in Sophia ins Bulgarische übersetzt. Gute Dienste leisteten dem Verfasser Spezialarbeiten, welche er schon vorfand und die einzelne Gebiete des morgenländischen Kirchenrechts behandelten. In der zweiten Auflage wurden einzelne Stellen klarer dargelegt, andere ergänzt, einzelne Paragraphen gänzlich umgearbeitet, die Literaturangaben vervollständigt. Das alphabetische Register muß freudig begrüßt werden, wenn es auch, wie einige Stichproben ergaben, auf Vollständigkeit nicht Anspruch erheben kann.

Im systematischen Aufbau seines Werkes geht M. seinen eigenen Weg, den er für den natürlichsten und erschöpfendsten hält: er stellte sich nämlich ‚den ganzen Organismus der Kirche vor Augen, wie derselbe beschaffen ist, wie er sich erhält und welches das denselben erfüllende Leben ist‘, mit anderen Worten: ‚die Verfassung, die Verwaltung und das Leben der Kirche‘ (S. 23). Als einleitender Teil kamen die ‚Quellen und Sammlungen des Kirchenrechts‘ an die Spitze, während mit der Darstellung des ‚Verhältnisses der Kirche zum Staat und zu den Andersgläubigen‘ das Werk seinen Abschluß fand. Wie der hochwürdigste Verfasser seine systematische Anordnung im einzelnen durchgeführt, besagen die Unterabteilungen; so stellt er in die ‚Verwaltung der Kirche‘ ein: die Verwaltung der Lehre; der hl. Handlungen; die Handhabung der Kirchenregierung (Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und kirchl. Vermögensrecht). ‚Das Leben der Kirche‘ aber umfaßt: den Eintritt in die Kirche, das gottesdienstliche Leben

der Kirche, die Ehe, das genossenschaftliche Leben in der Kirche (Mönchtum und Bruderschaften) und den christlichen Tod. Wie gegen jede bisherige systematische Anordnung des kirchenrechtlichen Materials lassen sich auch gegen das von M. gewählte System Einwendungen machen; doch empfiehlt es sich meines Erachtens durch seine Einfachheit, Sachgemäßheit und Vollständigkeit; doch sei konstatiert, daß in der Behandlung der Kirchenrechtsquellen im ersten und dritten Kapitel gewisse Wiederholungen sich finden.

Im allgemeinen lag es im Zweck der Arbeit, das gegenwärtig in der morgenländischen Kirche in Kraft stehende Recht klar und möglichst erschöpfend darzustellen, nicht aber in rechts-philosophische Erörterungen sich einzulassen; wo aber zu letzteren sich ein natürlicher Anlaß ergab, wurde er vom hochwürdigsten Verfasser nicht umgangen. Klarheit und Schärfe des Urteils, sowie ruhige Besonnenheit zeichnen ihn durchwegs aus.

Doch vermag der Rezensent nicht immer dessen Urteil zu dem seinigen zu machen. Die ganz allgemein gehaltene Behauptung, ‚die Vorschriften der Apostel wurden nach den Worten des Apostels Paulus (1. Kor. 7, 25. 40) als Ratschläge angesehen' (S. 39), ist in dieser Form sicher unhaltbar; freilich handelt es sich in der zitierten Stelle um einen Rat, aber der Apostel hebt auch das ausdrücklich hervor und bekundet damit, daß es sich keineswegs um eine Vorschrift handelt. Noch weniger kann ich den folgenden Satz für richtig halten: daß ‚die Kirche diese apostolischen Ratschläge als Gebote betrachtete' (S. 40); der aus Cyprian in der Note als Beleg erbrachte Text beweist viel eher das Gegenteil.

Zum mindesten unbestimmt ist die Begriffsbestimmung des Gewohnheitsrechtes (S. 47), wenn als dessen Quelle bezeichnet wird: ‚die unmittelbare Überzeugung der Mitglieder einer Gesellschaft, daß etwas, was für die Gesellschaft als unbedingt notwendig angesehen wird, dauernd bewahrt und geübt werden müsse'; im römischen Recht dürfte diese Auffassung schwerlich eine Begründung finden (cfr. beispielsweise Calvinis Lexicon iuridicum verbum consuetudo).

Zweck und namentlich Einfluß der pseudoisidorischen Sammlung sind schwerlich richtig in den Sätzen charakterisiert: ‚Der Zweck dieser Arbeit lag in der Absicht, mittelst der Autorität des Papstes die unbegrenzte Gewalt der weltlichen Herrscher in der Kirche zu bekämpfen, und die Kirchengewalt, welche namentlich im fränkischen Reiche fast gänzlich verschwunden war, wieder herzustellen' (S. 174); diese Sammlung ‚hat eine gründliche Umwandlung in dem kanonischen

Rechte der abendländischen Kirche hervorgerufen, und war die Veranlassung, daß sich hier ein neues Recht zu bilden begann' (S. 175).

Auffallend ist, daß der Verfasser, wenn er vom Oberhaupte der Kirche handelt und die gegenwärtige Lehre der orthodox-orientalischen Kirche in dem Satze ausspricht: ,Christus allein ist das Oberhaupt der Kirche' (S. 208), keine jener Schriftstellen erwähnt, in denen der Primat Petri mit überzeugender Bestimmtheit zum Ausdruck kommt, z. B. Matth. 16, 17—19; Johannes 21, 15. 16. 17.

Die geschichtlich feststehende Einflußnahme der römischen Bischöfe auf die Berufung der ersten allgemeinen Konzilien kommt in der Darstellung des Verfassers (S. 292 ff.) entweder gar nicht oder viel zu abgeschwächt zur Geltung.

Die Behauptung, daß die Glieder der Kirche, ,welche freiwillig der kirchlichen Gemeinschaft beigetreten sind, ebenso ihrem freien Willen nach aus derselben ausscheiden können' (S. 5), ist zum mindesten leicht mißverständlich.

Der Verfasser erkennt zwar der Kirche eine ,Zwangsgewalt geistlicher Mittel' zu, schließt aber ,physische Zwangsmittel' aus (S. 5. 6) mit der Begründung: ,da durch physische Gewalt die Einwirkung auf das Herz des Menschen zur Verfolgung höherer christlicher Ziele unmöglich, und die Kirche überdies das Reich der Freiheit ist'; dabei ist erstens übersehen, daß es nicht bloß einen, sondern verschiedene Strafzwecke gibt, denen verschiedene Mittel dienen; sodann dürfte es nach dieser Motivierung schwer halten, auch nur die ,geistlichen Strafen' allgemein zu begründen; endlich ist der Rechts-Geschichte auch der orientalischen Kirche mit dieser Auffassung nicht genügend Rechnung getragen; der Verfasser hebt die große Bedeutung des römischen Rechtes, namentlich des Codex Theodosianus, des Codex Justinianeus und der Novellen Justinians, für das kirchliche Recht gebührend hervor (S. 19. 20); darin dürfte aber seine Anschauung von der Nichtanwendbarkeit physischer Zwangsmittel im kirchlichen Rechtsleben ebensowenig eine Begründung finden wie in den Schriften eines Tertullian, Cyprian und Augustinus, und in verschiedenen Konzilsakten, welche die Zulässigkeit auch von körperlichen Strafen hervorheben.

Der hochwürdigste Verfasser unterscheidet bisweilen unter den ,abendländischen Kanonisten' nicht zwischen katholischen und protestantischen, was zur Vermeidung von Mißverständnissen aber notwendig gewesen wäre. Daß unter der Literatur für die Geschichte der morgenländischen Geschichte Hergenröthers großes dreibändiges Werk Photius

nicht verzeichnet erscheint (S. 17, Note 5), mag befremden, da Werke von viel geringerer Bedeutung angeführt werden. Sehr interessant sind die Darlegungen über die geistliche Bücherzensur und das kirchliche Bücherverbot in der orientalischen Kirche (S. 444—446). Kann ich dem hochwürdigsten Herrn Verfasser auch nicht in allen Punkten beipflichten, so anerkenne ich doch gerne, daß er sich durch sein vortreffliches Werk weit über die Grenzen der morgenländischen Kirchengemeinschaft aufrichtigen Dank und Anerkennung verdient hat, indem er ein Gebiet hinaus erschloß, das bisher vielfach als terra incognita bezeichnet werden mußte, und weiteren Arbeiten sehr gute Pfade gebahnt hat.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Grundzüge der Logik und Noëtik im Geiste des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Sebastian Huber, o. Professor für Philosophie am kgl. Lyzeum in Freising. Mit 12 eingedruckten Figuren. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1906. 8. VIII + 168 S.

Die ‚Grundzüge der Logik und Noëtik' sind, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, dazu bestimmt, die ‚Grundzüge der Metaphysik, unter Zugrundelegung der Vorlesungen von Dr. M. Schneid, herausgegeben von Dr. Joseph Sachs' zu einem vollständigen Lehrbuch der theoretischen Philosophie zu ergänzen. Daß das vorliegende Buch sich nicht so enge an die Vorlesungen des ‚trefflichen Lehrers der Philosophie Dr. M. Schneid' anschließt, wie die ‚Grundzüge der Metaphysik', gibt H. selbst zu; insbesonders sei er in manchen Punkten der formalen Logik andern neueren Lehrbüchern gefolgt. Nichtsdestoweniger hofft er, ‚daß beide Grundzüge, obwohl sie nicht aus einer Feder geflossen sind, zu harmonischer Einheit sich verbinden'.

Das Lehrbuch ist seinem Umfange und der Auswahl der darin behandelten Materien nach gedacht als ein Leitfaden für Vorlesungen in den theologischen Seminarien, bei welchen es sich darum handelt, die Studierenden einzuführen in den Geist der scholastischen Philosophie, vor allem des hl. Thomas von Aquin. Daraus erklärt es sich, daß manche Partien der Kritik etwas kurz ausgefallen sind und besonders die Entwicklung der modernen Philosophie seit Cartesius auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie nur flüchtig gestreift wurde. Doch kann der Lehrer beim Vortrag das Fehlende leicht ergänzen. Übrigens ist bei aller Kürze, deren sich der Verfasser befleißigt, kaum eine Frage von Bedeutung übergangen.

Die ‚Grundzüge‘, welche den Stoff nicht thesenförmig, sondern in fortlaufender Darstellung bringen, zeichnen sich vor allem aus durch übersichtliche Anordnung, große Klarheit und einfache, durchsichtige Sprache — Vorzüge, die für ein Schulbuch nicht hoch genug angeschlagen werden können. Besonders gelungen erscheint mir in der Logik die Abhandlung von der Wissenschaft (§ 47—53) und in der Noëtik das dritte Kapitel des ersten Teils: Standpunkt der Kritik, wo der Skeptizismus, Kritizismus, der methodische Zweifel des Cartesius und endlich der Dogmatismus behandelt werden.

Die Definition der Philosophie als ‚Wissenschaft der Wahrheit‘ und die beigegebene Erklärung derselben wären meines Erachtens besser weggeblieben, da sie nicht geeignet sind, die Sache selbst klar zu machen. — S. 5 wird die reale Ordnung als solche bezeichnet, ‚welche die Vernunft in den Dingen findet, insofern sie existieren‘. Diese Umgrenzung der realen Ordnung ist jedenfalls zu enge, da dieselbe sich auch auf die möglichen Dinge erstreckt; die Metaphysik als höchste Realwissenschaft abstrahiert zumeist davon, ob ihr Objekt in Wirklichkeit existiere. — Die Definition der Logik als der ‚Wissenschaft von der idealen Ordnung der Dinge‘ (S. 6) ist zum mindesten sehr unklar. Denn Gegenstand der Logik ist, wie der Verf. selbst des öftern ausführt, die Gedankenordnung. Sie ist nicht eine Wissenschaft von der Ordnung der Dinge, sondern von den Gesetzen, auf welchen die Richtigkeit unseres Denkens über die Dinge beruht. — Daß der ‚direkte Begriff‘ (als Begriff ‚einer vom Denken verschiedenen Sache‘ im Gegensatz zum reflexen Begriff, der ein ‚Begriff vom Begriff‘ ist) immer durch ‚direkte Anschauung‘ (S. 15) entstehe, läßt sich wohl nicht aufrecht halten. — Die philosophische Formulierung des Kausalitätsprinzips ist nicht: ‚Jede Wirkung hat eine Ursache oder: keine Wirkung ohne Ursache‘ (S. 37), denn so gefaßt ist dieses Prinzip eine Tautologie, sondern: Alles, was entsteht, fordert eine von ihm verschiedene Wirkursache. — Zur Frage nach der Möglichkeit, bezw. Wirklichkeit einer sogenannten ‚freien Gewißheit‘ nimmt der Verf. nicht ex professo Stellung, aber implicite scheint er dieselbe zu verwerfen, insofern er zur Gewißheit eine ‚Nötigung des Verstandes‘ verlangt und eine ‚Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse, welche ihn zwingt, einem Urteil beizustimmen und dessen Gegenteil auszuschließen‘. Es wäre zu wünschen, daß bei der nächsten Auflage die Gründe der gegenteiligen Ansicht wenigstens kurz berücksichtigt würden.

Sehr entschieden tritt H. mit seinem Lehrer Schneid ein für die objektive Realität der sogenannten relativen Sinnesqualitäten. Die Frage ist von eminenter Bedeutung für die Philosophie. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß durch die Annahme einer bloßen virtuellen Realität der Charakter der Vorstellung vollständig zerstört werde. Aber wenn der Verf. gegen die Leugnung der objektiven Realität geltend macht, daß sie ‚die Sinneswahrnehmung als eine Reflexion des Sinnes auf sich selbst' erklären müßte, ein organisches Vermögen aber niemals sich selbst zum Gegenstand seiner Wahrnehmung machen könne (S. 116), so scheint er mir damit nicht das Richtige getroffen zu haben. Hat doch auch die sinnliche Schmerzempfindung ein rein ‚immanentes Objekt', und doch erklärt niemand dieselbe als Reflexion des Sinnes über sich selbst. Ebenso ist der Verf. entschieden zu weit gegangen, wenn er alle sogenannten relativen Qualitäten, ohne irgendwelche Unterscheidung zu machen, als objektiv real verteidigt. Wer wird denn z. B. sagen, daß der Zucker formell und nicht bloß virtuell jene Eigenschaft in sich habe, welche den Inhalt unserer Vorstellung von ‚süß' bildet? Ähnliches gilt wohl auch von der Kälte und Wärme, dem Dufte u. s. w.

Überrascht hat mich die auf S. 79 und 80 vorkommende Behauptung, die Kritik werde ‚zu einer psychologischen Untersuchung', das Problem der Kritik sei ‚geradezu ein psychologisches Problem'. Diese These wird damit begründet, daß ‚die Wahrheit und Gewißheit eine Eigenschaft des Erkennens sind'. ‚Behandelt die Kritik eine Eigenschaft der menschlichen Erkenntnis, die Gewißheit, wie kann sie zum Ziele gelangen, ohne auf das zu achten, was die Psychologie über die Natur des Erkennens lehrt? Kann doch keine Eigenschaft verstanden werden, ohne das Subjekt, dem sie zukommt' (S. 80). Indes dürfte der angegebene Grund doch kaum stichhaltig sein. Denn die Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft des Erkenntnisaktes, wie etwa die Immanenz oder die Geistigkeit, sondern sie ist vielmehr ihrem Wesen nach eine Beziehung des Erkenntnisaktes auf ein von ihm verschiedenes Objekt. Diese Beziehung setzt allerdings eine Qualität des Aktes voraus, nämlich die durch den Einfluß des Objektes entstandene Erkenntnisform, aber sie ist selbst keine Eigenschaft. Mit demselben Rechte könnte man auch die Moralität der menschlichen Akte als ein psychologisches Problem betrachten.

Durch die gemachten Ausstellungen soll der Wert der Grundzüge nicht verkleinert, sondern nur eine Anregung gegeben werden,

dieselben bei der nächsten Auflage noch zu vervollkommnen. Das Buch, das von der Verlagshandlung eine glänzende Ausstattung erhalten hat, kann allen theologischen Lehranstalten aufs beste empfohlen werden, besonders jenen, an welchen wegen Zeitmangels die philosophischen Studien nicht in größerem Umfange betrieben werden können.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Herders Konversations-Lexicon. 3. Auflage. 5. Band: Kombination bis Mira. VIII S. u. 1792 Sp., 45 zum Teil farbige Beilagen. Lex.-8°. Freiburg, Herdersche Verlagshandlung.

Das Herdersche Konversationslexikon schreitet rasch voran. Auch der 5. Band rechtfertigt die Hoffnungen, die man auf dieses Unternehmen vom Anfang an gesetzt hat.

Die einschlägigen theologischen Artikel sind korrekt und genau erörtert. Besonders erwähnenswert ist der Artikel Maria, der ein erschöpfendes Kompendium der Mariologie darstellt. Von den 19 Textbeilagen sind nicht weniger als fünf religiösen Thematen gewidmet. Darin sind ganz entsprechend dem Zwecke eines Konversationslexikons nicht streng wissenschaftliche sondern mehr praktische Gegenstände erörtert: Kreuz, Kurie, liturgische Gewänder, Maria in der Kunst, hl. Messe. Die zahlreichen religiösen Genossenschaften sind mit großer Genauigkeit verzeichnet. Der Artikel Luther zeichnet in ruhiger, objektiver Darstellung die historische Erscheinung des Reformators.

In einem so umfassenden Werke werden sich immer Kleinigkeiten finden, die einer Verbesserung bedürfen. Da von den sogenannten Lukasbildern (1037) das Bild von Maria maggiore in Deutschland sehr verbreitet ist, wäre eine genauere Notiz darüber wünschenswert. Bei einer Neuauflage würden wohl die neuesten Entdeckungen des Msgr. Dr. Wilpert zu verwerten sein. — Als Wirkung der hl. Kommunion (11) wird angegeben: ‚Vermehrung der heiligmachenden Gnade und Verleihung besonderer aktueller Gnaden'. Eine nähere Bestimmung dieser besonderen Gnaden wäre sehr zu wünschen, da sich ja in diesen die spezifisch eigentümliche Wirksamkeit der hl. Kommunion äußert. — Der Artikel Konzil (99) enthält einige zum mindesten undeutliche Sätze: ‚Sie wurden im 1. Jahrtausend entweder vom Kaiser allein oder . . . berufen' und ‚Um

gültig zu sein, bedürfen die Beschlüsse heute der päpstlichen Bestätigung oder Begutachtung. Für das erste Jahrtausend läßt sich das aber nicht nachweisen‘. Schließt man die stillschweigende Zustimmung des Papstes zur Berufung, beziehungsweise zu den Beschlüssen des Konzils aus, so sind die Sätze unrichtig; schließt man dieselbe nicht aus, so sind sie leicht mißverständlich. — Im Artikel über die Liebe zu Gott (783) wird die Liebe vollkommen genannt, ‚wenn man Gott über alles und zwar wegen seiner unendlichen Güte liebt, auch wenn dabei die Rücksicht auf die eigene in Gott zu findende Seligkeit mitbestimmend ist‘. Diese Worte lassen nicht deutlich erkennen, ob die Rücksicht auf die vielen Wohltaten, die wir von Gott erhalten, auch ein Motiv der vollkommenen Liebe sei. Nach den Aussprüchen der hl. Schrift und der Väter muß man dies zweifellos bejahen. Die ausdrückliche Erwähnung dieses Motivs wäre um so wünschenswerter, da die Sache für das praktische religiöse Leben von größter Bedeutung ist und da eben in den meisten Fällen die Betrachtung der Wohltaten Gottes es sein wird, die in uns die vollkommene Liebe oder Reue hervorruft. — Im Artikel Maria dürfte (1333) statt ‚bei den Vätern „Braut des Wortes“, in neuerer Zeit gew. „Braut des Hl. Geistes“‘ richtiger sein: bei den Vätern gewöhnlicher ‚Braut des Wortes‘. — Die Los-von-Rom-Bewegung (958) ist treffend gezeichnet; doch verdient ihre rastlose und unheimliche Tätigkeit auf den Gymnasien und Universitäten noch ausdrückliche Erwähnung (vgl. Rede des Pater Augustin v. Galen im Bericht über den 5. österr. Katholikentag. Wien, Verlag von Heinrich Kirsch).

Zum Schlusse sei noch hervorgehoben, daß auch diesem Bande eine ganze Reihe kunstvoller Tafeln beigegeben ist; besondere Erwähnung verdienen die Tafeln: Michelangelo, das Abendmahl von Leonardo da Vinci, Entwicklung des Marienbildes und Malerei des XIX. u. XX. Jahrhunderts.

Innsbruck. Franz Hatheyer S. J.

Analekten.

Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift.

Die griechische Handschrift 39 olim B. II. 15 saec. IX—X der Baseler Universitätsbibliothek enthält, wie aus dem Katalog von H. Omont[1]) zu entnehmen ist, ausschließlich Chrysostomus-Schriften, 49 an der Zahl. Öcolampadius gab auf Grund dieser Handschrift mehrere Stücke in lateinischer Übersetzung heraus: 1) 17 Stücke unter dem Titel Divi Ioannis Chrysostomi Psegmata quaedam[2]), Basel, Cratander, März 1523. 2) In dictum Apostoli: Oportet et haereses esse etc., Mainz, Joh. Schoeffer, April 1522. 3) Comparatio regis et monachi, Basel, Cratander, Oktober 1523. 4) In dictum Apostoli: Quum autem subiecta fuerint illi omnia etc., Mainz,

[1]) Zentralblatt für Bibliothekswesen III 1886 385—452. Die Literatur zur Geschichte der Baseler Universitätsbibliothek verzeichnet V. Gardthausen, Sammlungen und Kataloge griechischer Handschriften, Leipzig 1903 S. 24. — Dem Herrn Oberbibliothekar der Baseler Universitätsbibliothek, Dr. C. Chr. Bernoulli, der die Handschrift zu meiner Benützung nach Salzburg übersandte, spreche ich auch an dieser Stelle meinen Dank aus.

[2]) Im Briefe des hl. Chrysostomus an Bischof Cyriacus — übrigens meines Erachtens nur eine Kompilation von fremder Hand — benützte Öcolampadius, Psegmata 293, die unrichtige Lesart Νεκταρίου statt Ἀρσακίου aus F. 125v der Baseler Handschrift. Vgl. Montfaucon, Chrys. Opp. III 670 D. — Im folgenden werden die Chrysostomus-Zitate nach der Mauriner-Ausgabe angeführt, wenn nicht ausdrücklich eine andere Ausgabe zitiert wird.

Joh. Schoeffer, 1522. Andere, mir unzugängliche Separat-Ausgaben von Ocolampadius, W. F. Capito und Erasmus von Rotterdam, die bei Fabricius-Harles, Bibl. gr. VIII 571 s. verzeichnet sind, gehen sicherlich auch auf diese Handschrift zurück und sind in den Gesamt-Ausgaben von Chrysostomus, die zu Basel vom Jahre 1522 an und späterhin gedruckt wurden, untergebracht.

Für Montfaucon war diese wertvolle Baseler Handschrift unerreichbar. Infolge dessen fehlen in seiner Chrysostomus-Ausgabe einige Stücke, die in der Baseler Handschrift griechisch überliefert sind und den Maurinern nur in den lateinischen Übersetzungen älterer Ausgaben vorlagen; es sind folgende:

1) F. 289 Περὶ σωφροσύνης. Incipit: Ἀεὶ μὲν ἐμοὶ δοκεῖ χρησιμώτατος εἶναι. Chrys. opp. lat. (Basel 1547) I 565; Savile, Chrys. opp. (Etonae 1612) VII 939 lateinisch; Fronto, Chrys. opp. lat. (Paris 1614) I 441; Montfaucon, Chrys. opp. VI 299 lateinisch mit griechischem Eingang (15 Zeilen) aus einem Codex Bodleianus. Die Homilie ist echt.

2) F. 305 In Iobum et Abrahamum. Incipit: Παρορμᾷ πρὸς πάλην ἀθλητήν. Oecolampadius, Psegmata 259; Fronto I 537; wird bei Montfaucon im alphabetischen Initienverzeichnis XIII 296 ff. nicht notiert. Die Echtheit ist mindestens zweifelhaft.

3) F. 333 Εἰς τὸ ἀποστολικὸν ῥητόν· Ὅταν αὐτῷ ὑποταγῇ τὰ πάντα κτέ. Incipit: Χθὲς ἡμῖν, ἀδελφοί, ὁ περὶ τῆς ἀτελευτήτου βασιλείας. Ocolampadius, Mainz, Joh. Schoeffer 1522 (lateinisch); Chrys. opp. lat. (Basel 1522) V 363; Fronto IV 576; wird bei Montfaucon XIII 331 notiert mit dem Vermerk: Spuria et omissa. Die Homilie ist echt.

4) F. 346v In psalmum Dominus regnavit. Incipit: Ὑπὸ τῆς ἐχίδνης δηχθεὶς ὁ Παῦλος. Chrys. opp. lat. (Basel 1547) I 775; Fronto I 1003; wird bei Montfaucon nicht notiert. Nestorianisiert und ist unecht.

5) F. 359 Sermo exhortatorius ad Antiochenos. Incipit: Οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε ἀκούειν ἡμᾶς Χριστιανούς. Chrys. opp. lat. (Basel 1547) III 919; wird bei Migne, Patrol. gr. 64, 491 notiert als verlorene Chrysostomus-Homilie; steht aber bereits bei Montfaucon II 348 als Hom. 9. De poenitentia mit anderem Incipit, das dem Initium des Sermo 4. in Genesim IV 655 nachgebildet ist; wird abermals von Montfaucon notiert XIII 319 unter dem Incipit Οὐχ ἁπλῶς ἀρκεῖ καὶ ὡς ἔτυχε mit dem Vermerk: Spuria

et omissa; steht auch lateinisch unter den Werken des hl. Ephraem Syrus, ediert von Assemani (Rom 1746) II I 608, und ist hier durch Fragmente des Damascenerѕ interpoliert; berührt sich in einigen Stellen mit der Homilie des hl. Anastasius Sinaita, Migne, Patrol. gr. 89, 825. Das Stück ist in seiner vorliegenden Gestalt kaum ein abgeschlossenes Ganze.

6) F. 383 Εἰς τὸ Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα. Incipit: Φασί ποτε τὴν μέλισσαν κούφοις πτεροῖς. Chrys. opp. lat. (Basel 1547) I 778; wird bei Montfaucon notiert XIII 330 als spuria et omissa. Die Homilie ist echt.

7) F. 442v De fide et contra haereticos. Incipit: Ἔστι τις λίθος. Chrys. opp. lat. (Basel 1547) V 1230; Fronto I 1728; wird bei Montfaucon nicht notiert. Ist unecht.

Es liegen also unter den hier namhaft gemachten Stücken drei echte Schriften des hl. Chrysostomus vor, deren Originaltext bisher nicht veröffentlicht wurde. Sie sind im einzelnen zu untersuchen und ihre Texte zu edieren, wozu in den textkritischen Noten die notwendig oder berechtigt scheinenden Verbesserungsversuche samt den abweichenden Lesungen des Kodex angegeben werden.

I.

Die Homilie Περὶ σωφροσύνης.

Die Echtheit dieser Homilie steht außer Frage. Savile und Montfaucon nahmen sie unbedenklich als echt in ihre Ausgaben auf, obwohl ihnen nur ein lateinischer Text vorlag; so sehr ist darin die Denk- und Redeweise des hl. Chrysostomus ausgeprägt. Wie noch betont werden mag, stellt die Homilie ein geschlossenes Ganze dar, ist also nicht ein moralischer Epilog und ein bloßer Bruchteil einer anderen Homilie.

Die Rede wendet sich an Neugetaufte und wurde daher sicherlich in der Osterwoche gehalten. Der hl. Chrysostomus predigte nämlich den Neugetauften durch alle sieben Tage der Osterwoche[1]); und weil sich an diese Predigt, die vielleicht auf einen gewöhnlichen Wochentag fiel, noch die Feier der heiligsten Eucharistie anschloß, wie aus ihren Schlußsätzen zu entnehmen ist, so erklärt es sich, daß sich der Prediger verhältnismäßig kurz faßte. Von den Predigten des hl. Chrysostomus

[1]) Vgl. Hom. De resurrectione II 445: Διὰ τοῦτο ἑπτὰ ἡμέρας ἐφεξῆς σύναξιν ἐπιτελοῦμεν τὴν πνευματικὴν ὑμῖν παρατιθέμενοι τράπεζαν.... διὰ τοῦτο ἑπτὰ ἡμέρας ἐφεξῆς ἀπολαύετε διδασκαλίας.

an Taufkandidaten und Neugetaufte sind nur wenige auf uns gekommen; um so wertvoller ist das Wenige, das uns erhalten ist, nämlich:

a) zwei Katechesen an Taufkandidaten II 225 und 234;

b) die Homilie Ad neophytos, gerichtet an Neugetaufte, gehalten in einer Osternacht; sie fehlt bei Montfaucon, der sie im Initienverzeichnis XIII 306 notiert mit dem Vermerk: Ad illuminatos, Spuria et praetermissa; ist in älteren Ausgaben abgedruckt, unter anderen bei Fronto l. c. V 159 nach der alten lateinischen Übersetzung des Diakons Annianus; die bisher auffindbaren griechischen Fragmente sind gesammelt in der Zeitschrift für katholische Theologie XXVIII 1904 186—193, wo auch der Echtheitsbeweis angetreten wird;

c) die vorliegende Homilie Περὶ σωφροσύνης;

d) die Homilie De resurrectione II 437, gehalten am Sonntag nach Ostern und besonders an die Neugetauften gerichtet. Aus dieser sowie aus anderen Predigten ist die Homilie In S. Pascha III 750 kompiliert;

e) auch der moralische Epilog der 1. und 3. Homilie über den Eingang der Apostelgeschichte III 59 und 80 nimmt besonders auf die Neophyten Rücksicht;

f) endlich enthält auch die 12. Homilie zur Genesis IV 91 eine kurze Aufforderung an die Katechumenen zum baldigen Empfang der hl. Taufe.

Cod. Basileen. 39.
olim B. II. 15 (s. IX—X),
fol. 289r—291v.

Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου·
Περὶ σωφροσύνης.

Ἀεὶ μὲν ἐμοὶ δοκεῖ χρησιμώτατος εἶναι καὶ πρέ-
5 πων τοῖς τοῦ Χριστοῦ δούλοις ὁ περὶ σωφροσύνης
λόγος, μάλιστα δὲ νῦν ἐν καιρῷ τοῦτον ποιησόμεθα
πρὸς ὑμᾶς, ὅτε τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενοι τῆς ἐκκλη-
σίας οἱ παῖδες σωφροσύνην μάλιστα κεκτῆσθαι πρὸ
τῶν ἄλλων ὀφείλουσιν ἀγαθῶν· ἐπεὶ καὶ ὅστις εἶδεν
10 ἀθλητὰς Ὀλυμπίοις νομισθέντας πρέπειν ἀλειψαμέ-
νους ἐπὶ τὸ στάδιον καταβαίνοντας, εἶτα περὶ παλαισ-
μάτων καὶ καρτερίας καὶ νίκης διελέχθη πρὸς αὐτούς,

1 Τοῦ ἐν ἁγίοις κτέ] Τοῦ αὐτοῦ
6 ποιησόμεθα] ποιησώμεθα

ἐν καιρῷ τοῦτο πεποιηκέναι δικαίως ἂν παρὰ πάντων νομίζοιτο· καὶ δὴ καὶ ἡμεῖς ἑωρακότες τοὺς τοῦ σωτῆρος ἀθλητὰς δύναμιν λαβόντας παρὰ τοῦ πνεύματος διὰ τῶν θείων μυστηρίων εἰκότως ἂν ὑπὲρ σωφρο-
5 σύνης διαλεχθέντες ἐπὶ τὸν ἀγῶνα τὸν πνευματικὸν παραπέμψοιμεν.

Ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἀγωνίσμασι μετὰ τὴν νίκην | οἱ στέφανοι, ἐν δὲ τοῖς τοῦ Χρι- f. 289v στοῦ σταδίοις πρὸ τῆς νίκης οἱ στέφανοι. Τίνος οὖν
10 ἕνεκεν στεφανώσας ἡμᾶς ἐπὶ τὸν ἀγῶνα παρέπεμψεν ὁ Χριστός; Ὁμοῦ μὲν φόβον ἐμβαλεῖν τοῖς ἀντιπάλοις βουλόμενος, ὁμοῦ δὲ καὶ τὰ ἡμέτερα διεγείρων φρονήματα, ἵνα πρὸς τὴν τιμὴν ὁρῶντες τὴν παρὰ τοῦ Χριστοῦ δεδομένην ἀξίως τῆς παρὰ τοῦ δεσπότου
15 τιμῆς ἅπαντα καὶ ποιῶμεν καὶ λέγωμεν. Εἰ γάρ τις βασιλεὺς ἁλουργίδα περιθέμενος, στεφάνῳ τὴν κεφαλὴν κοσμηθείς, εἶτα ἐξενεχθεὶς ὑπὸ τῶν τῆς φύσεως παθημάτων ἀνάξιόν τι τῆς βασιλείας ποιῆσαι, ἅμα τε ἀπέβλεψεν εἰς τὴν τοῦ πράγματος στολὴν καὶ
20 κρείττων ἐγένετο τῶν αἰσχρῶν· σὺ δὲ ὁ τὸν Χριστὸν ἐνδεδυμένος, ὅταν ἴδῃς αἰσχρὰν ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ διενοχλοῦσαν, ἀπόβλεψον εὐθέως εἰς τὴν θείαν στολὴν καὶ ταχέως κρείττων γενήσῃ τῆς τοῦ πονηροῦ μηχανῆς.

25 Σωφροσύνην τοίνυν καλὸν μὲν ἐγκωμιάζειν, κάλλιον δὲ κεκτῆσθαι· οἱ δὲ συνεχῶς περὶ ταύτης καὶ ἀκούοντες καὶ λέγοντες οὐ μικρὰν ἐγκρατείας παράκλησιν ἀπὸ τῶν λόγων λαμβάνουσι. Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὰς ἀρετὰς τῶν ἁγίων περιβοήτους γενέσθαι διὰ
30 τῶν θείων γραφῶν προσέταξεν ὁ θεός, ἵνα πάντας ἀνθρώπους εἰς τὸν ἐκείνων ἐπισπάσηται ζῆλον καὶ πείσῃ σωφροσύνην ἀσκεῖν τοῖς ἴχνεσι τῶν δικαίων ἀκριβῶς ἑπομένους. Εἰ γὰρ ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσι πολλοὶ πολλάκις τοὺς ἀθλητὰς ἐστεφανωμένους ἰδόν-
35 τες ταχέως ἀποδυσάμενοι τῶν ἀγώνων ἥψαντο καὶ

---

6 παραπέμψοιμεν] παραπέμψωμεν
15 Εἰ γάρ] Εἰ δέ
18 ποιῆσαι] ποιήσει

πολλοὺς ἱδρῶτας καὶ πόνους ὑπέμειναν, ἵνα κλάδοις ἐλαίας ἢ δάφνης στεφανωθῶσι, μετὰ πόσης ἡμᾶς προςήκει προθυμίας τοὺς ὑπὲρ τῆς σωφροσύνης ὑπομένειν ἱδρῶτας, ὅταν ἑτέρους ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐστεφα-
5 νωμένους ἴδωμεν, ἵνα τοὺς οὐρανίους ἀναδησώμεθα στεφάνους ἐπὶ τοῖς καλοῖς καὶ σωτηρίοις ἀνδραγαθήμασι; Καίτοι πῶς οὐ δεινὸν καὶ πολλῆς ὀργῆς ἄξιον, εἰ τοὺς μὲν ἀθλητὰς ἐπὶ τὴν νίκην παρακαλεῖ φύλλον ἐλαίας ἢ δάφνης καὶ δόξα κενὴ τῷ βίῳ τού-
10 τῳ συνδιαφθείρεσθαι μέλλουσα, ἡμᾶς δὲ μὴ πείθει τὰ δῶρα τοῦ Χριστοῦ πᾶσαν ἡδονὴν ἀπωθεῖσθαι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις ἐφιστάναι τὸν τοῦ θεοῦ φόβον; Οὐ τοίνυν ἐν τοῖς ἀνθρώποις μόνοις ἔστιν ἰδεῖν τῶν ὁμοίων τὸν ζῆλον, ἀλλὰ καὶ | περιστεραὶ πολλάκις f. 290r
15 ἰδοῦσαι μόνην ἀπαρξαμένην τῆς πτήσεως ἀκολουθοῦσιν ὀξέως· καὶ πῶλος γενναῖος ἐν ἵππων ἀγέλῃ σκιρτήσας πᾶσαν ἐπεσπάσατο τὴν ἀγέλην ἐπὶ τὸν δρόμον. Οὐκοῦν ἐπειδὴ πάντες ἡμεῖς ἀγέλη Χριστοῦ, ἔστι δὲ πῶλος ἐν ἡμῖν ἀγαθὸς ὁ σωφρονέστατος Ἰωσὴφ
20 τοῖς οὐρανίοις σκιρτήμασιν ἐπὶ τὸν ζῆλον τὸν ἑαυτοῦ τοὺς ὁμοδούλους παρακαλῶν, συγχορεύσωμεν τῷ καλῷ νεανίσκῳ τὴν πνευματικὴν χορείαν ἐπαινοῦντες αὐτοῦ τὴν σωφροσύνην μὴ λόγοις μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ μιμήσει τῶν ἔργων. Ἐκεῖνος τοίνυν οὕτως ἦν ἀκριβὴς καὶ
25 βέβαιος τῆς σωφροσύνης φύλαξ, ὥστε ἐξῆν μὲν αὐτῷ μετὰ ἀσελγείας καὶ πλουτεῖν καὶ τρυφᾶν καὶ τῆς δεσποίνης ἄρχειν, ἀλλ' ὅμως καίτοι τοσούτων καὶ τοιούτων μέλλων ἔσεσθαι κύριος εἵλετο μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ προδοῦναι τὴν σωφροσύνην ἐνθυμηθείς, ὅτι
30 πλοῦτος μὲν καὶ δυναστεία καὶ δόξα τῷ βίῳ τούτῳ συναπαρτίζεται καὶ πρόςκαιρον ἔχει τὸ κέρδος, μόνης δὲ ἀρετῆς οὐ πέφυκεν ἅπτεσθαι τελευτή. Διὰ τοῦτο ταῖς μὲν ἡδοναῖς ὥςπέρ τινα χαλινὸν τὸν τοῦ Χριστοῦ φόβον ἐπέβαλλε, τοῦ δὲ πλούτου καὶ τῆς τρυφῆς καὶ

---

10 πείθει] πείθειν
12 ἐφιστάναι] ἐφεστάναι
16 ὀξέως ist auf eine Rasur geschrieben.
24 οὕτως] οὗτος

τῶν ὑποσχέσεων τῆς δεσποίνης κατεγέλασε τὴν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ταλαιπωρίαν ἡδίω νομίσας τῶν λαμπρῶν οἰκημάτων· καίτοι τοὺς μὲν εἰς ἄκρον εὐμορφίας ἥκοντας χαλεπὸν κρατῆσαι τῆς ἡδονῆς· ὁ δὲ τοσαύ-
5 την βάσανον τῆς ἐγκρατείας παρείχετο, ὡς τῷ κάλλει τῆς ψυχῆς ἀποκρύψαι τὴν ὥραν τοῦ σώματος, ἀστέρι μὲν καλῷ τὴν μορφὴν ἐοικώς, ἀγγέλοις δὲ τὴν ψυχήν.
Ἡμᾶς δὲ προσήκει μὴ τὴν σωφροσύνην μόνον τοῦ νεανίσκου θαυμάζειν, ἀλλὰ καὶ τοὺς κινδύνους
10 οὓς ὑπὲρ αὐτῆς ὑπέμεινε φοβερώτερον θανάτου κρίνας τὸ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς. Γνοίη δ' ἄν τις αὐτοῦ τὴν ἀρετὴν ἀκριβῶς, εἰ τοὺς καιροὺς ἐξετάσειε καθ' οὓς ἐφάνη τηρῶν τὴν ψυχὴν καθαράν· πρὶν γὰρ φανῆναι τῇ γῇ τὸν δεσπότην καὶ δημιουργὸν τοῦ παν-
15 τὸς ἐλευθέραν παρείχετο τὴν ψυχὴν ἐν οἰκίᾳ δυσσεβῶν τρεφόμενος, πολλοὺς ἔχων τοὺς ἐπὶ τὰ χείρω παρακαλοῦντας, οὐδένα σωφροσύνης διδάσκαλον, πάντας ἡδονῇ δουλεύοντας, τῇ γαστρὶ χαριζομένους, οὐδὲν εὐσεβὲς οὐδὲ ὅσιον | ποιοῦντας· ἀλλ' ὅμως f. 290r
20 τοσούτοις καὶ τοιούτοις κακοῖς κεκυκλωμένος καὶ τὴν ἀκόλαστον δέσποιναν ἐπικειμένην ὁρῶν οὐκ ἐγένετο προδότης τῶν οὐρανίων θησαυρῶν, ἀλλ' ἐτήρησεν ἄσυλον τὸν ναὸν τοῦ πνεύματος μᾶλλον ἑλόμενος ἀποθανεῖν ἢ δουλεῦσαι ταῖς ἡδοναῖς. Οὐκ ἤκουσεν οὗτος
25 τοῦ Παύλου λέγοντος ὅτι Τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν· ἀλλ' ὅμως πρὶν ἀκοῦσαι τῆς θείας φωνῆς οὐκ ἐλάττων ἐφάνη τῶν τιμηθέντων τοῖς οὐρανίοις παραγγέλμασι διδάσκων ἡμᾶς τοὺς συνεχῶς ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἀγωνιζομένους τούτῳ τῷ λόγῳ, ὅπως
30 προσήκει τὴν ψυχὴν ἀδιάφθορον φυλάττειν. Εἰ γὰρ ἐγώ, φησὶν ὁ Ἰωσήφ, πρὸ τῆς ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ γεγονὼς οὔπω τὸν δεσπότην ἰδὼν δούλου μορφὴν ὑπελθόντα, οὔπω τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων ἀκούσας βοῶντος ὅτι Τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ
35 ἐστιν, ὅμως πρέπειν ἐνόμισα τοῖς τοῦ θεοῦ δούλοις τὸ κρατεῖν ἡδονῆς καὶ οὐκ ἐφάνην τῆς σωφροσύνης προδότης καίτοι πολλοὺς κινδύνους ἐπηρτημένους ὁρῶν

---

25 I Cor. 6, 15.

πῶς ὑμᾶς προςήκει μετὰ φόβου καὶ τρόμου σωφροσύνῃ συζῆν, ἵνα μὴ φανῆτε τῆς τιμῆς ἀνάξιοι, ἵνα μὴ τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ μέλη ποιήσητε πόρνης; Τοῦτο τὸ ῥῆμα πᾶσαν δύναται ψυχὴν σωφροσύνῃ 5 τειχίσαι, τοῦτο τὸ ῥῆμα πᾶσαν ἡδονὴν ἐξελαύνει ταχέως, τοῦτο τὸ ῥῆμα φλεγμονὰς ἐπιθυμίας καταψύχει ῥᾳδίως· οὐχ οὕτως ὄμβρος εἰς πῦρ ἐμπεσὼν ῥᾳδίως ἀφανίζει τὴν φλόγα, ὡς ὁ θεῖος οὗτος λόγος εἰς ψυχὴν εἰςελθὼν ἀπομαραίνει ταχέως τὰς πονηρὰς 10 ἐπιθυμίας.

Τοὺς αὐτοὺς δύναται λόγους καὶ ὁ μέγας Ἰὼβ ποιεῖσθαι πρὸς ἡμᾶς, ὃς οὐ μόνον ἀκριβὴς ἐφάνη τῆς σωφροσύνης ἀσκητής, ἀλλὰ καὶ νόμον ἔθηκε τοῖς ὀφθαλμοῖς τοῖς ἑαυτοῦ μὴ βλέπειν εἰς παρθένου πρός-15 ωπον, μή ποτε κάλλος παραφανὲν ἁρπάσῃ τὸν λογισμόν. Καίτοι τίς οὐκ ἂν ἐκπλαγείη καὶ θαυμάσειεν ὁρῶν τὸν ἄνδρα τοῦτον τῷ μὲν διαβόλῳ προςπαλαίοντα γενναίως καὶ πᾶσαν τοῦ πονηροῦ μηχανὴν ἐλέγχοντα, παρθένου δὲ πρόςωπον ὑποφεύγοντα καὶ τοὺς 20 ὀφθαλμοὺς ἀπάγοντα ταχέως ἀπὸ κόρης εὐμόρφου; Τὸν μὲν διάβολον ὁρῶν ἐπερχόμενον οὐκ ἔφευγεν, ἀλλ' ἔμενεν ὥςπερ λέων τῇ δυνάμει θαρρῶν, κόρην δὲ ἰδὼν οὐκ ἔστη οὐδὲ διέτριψε περὶ τὴν θέαν f. 291r τῆς εὐμορφίας, ἀλλ' ὑπεχώρησε ταχέως, τὸν μὲν 25 πρὸς τοὺς δαίμονας πόλεμον ἀνδρείαν ἀπαιτεῖν νομίζων καὶ θαρσαλέαν ψυχήν, σωφροσύνης δὲ ἄσκησιν οὐκ ἐκ τοῦ κόραις ὁμιλεῖν, ἀλλ' ἐκ τοῦ φεύγειν παρθένους, εὐχερῶς περιγενέσθαι. Ὅςτις οὖν ἐπαγγέλλεται παρθενίαν, δεχέσθω τὰς συμβουλίας τοῦ σωφ-30 ρονεστάτου πάντων ἀνθρώπων, ὃς καὶ αὐτὸς πρὸ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ γεγονὼς οὕτως ἀκριβὴς ἐγένετο τῆς σωφροσύνης φύλαξ.

Καί μοι μηδεὶς ἁπλῶς ἀκουέτω τὸ πρὸ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ πεφηνέναι τοὺς δικαίους το-35 σαύτην βάσανον ἐγκρατείας παρεχομένους· οὐ γὰρ τοσαύτην εἶχον ἐπικειμένην σωφροσύνης ἀνάγκην οὐδὲ μεγάλην οὕτω μέμψιν τοῖς ἁγίοις ἔφερεν ἀμελούμενον.

3 I Cor. 6, 15.

τῆς σωφροσύνης τὸ κτῆμα. Πῶς; Ὅτι ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος, ὁ τῶν ὅλων δημιουργός, τὴν ἡμετέραν ἔλαβε μορφήν, ἵνα τὴν τῶν ἀγγέλων ἁγιαστίαν ἐξ οὐρανοῦ καταγάγῃ. Ὅταν οὖν φανῶσιν
5 ἄνθρωποι μετὰ τοσαύτην τιμὴν ἡδοναῖς δουλεύοντες, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν τῆς τόλμης τὸ μέγεθος, ὅτι τὴν τοῦ δεσπότου φιλανθρωπίαν τό γε κατ' αὐτοὺς ἀποφαίνουσι ματαίαν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ μέλη πόρνης ποιοῦντες. Ἀκουσάτωσαν δαίμονες καὶ φοβηθήτωσαν,
10 ὅτι θεὸς μὲν οὐκ ἀναίνεται συγκολλᾷν ἑαυτῷ καὶ συνάπτειν ἡμᾶς· τολμῶσι δέ τινες τῶν πιστῶν ἀπορρήξαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ συνάπτεσθαι πόρναις; Οὐ τοσοῦτόν ἐστι κακὸν ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθέντα πεσεῖν εἰς βόρβορον, ὅσον ἐστὶ κακόν, μέλος
15 Χριστοῦ γενόμενον ἐκ τῆς θείας τιμῆς ἐκπεσεῖν καὶ γενέσθαι μέλος πόρνης.

Ὅταν οὖν ἐπιθυμία πονηρὰ καταφλέγῃ τὴν ψυχήν, ἀναμνήσθητι τοῦ Χριστοῦ ταχέως, νόμιζε παρεστηκέναι σοι τὸν Παῦλον νουθετοῦντα καὶ λέγοντα· Οὐκ
20 οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; Ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; Ἂν τούτων ἀναμνησθῇς τῶν ῥημάτων, ταχέως ὄψῃ τὴν ἡδονὴν δραπετεύουσαν. Εἰ γὰρ θεραπαίνας ἀσχημονούσας δέσποινα φανεῖσα κοσμία
25 καὶ σώφρων βλέμματι μόνον ὀξέως ἐσωφρόνισε, τί θαυμάζεις, εἰ διενοχλοῦσαν ἡδονὴν ἡ τοῦ Χριστοῦ μνήμη κατακοιμίζει ταχέως; Ἀεὶ τὸν σταυρὸν ἔχε πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν σου λάμποντα, καὶ καθαρὸς ἁμαρτημάτων διαπεράσεις τὸν χρόνον. Ὥςπερ γὰρ ὁ τῆς
30 νεφέλης στῦλος τύπος ὢν καὶ προφητεία τοῦ σταυροῦ | τὸ τῶν Ἑβραίων πλῆθος ἀνέπαυε καὶ f. 291v οὐκ εἴα πάσχειν οὐδὲν ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων δεινόν, οὕτως ὁ σταυρὸς πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὁρώμενος πᾶσαν ἀπελαύνει ταχέως πονηρὰν ἡδονὴν καὶ οὐκ ἐᾷ παθεῖν
35 οὐδὲν τῆς εὐσεβείας ἀνάξιον. Τοῦτο σωτηρία ψυχῆς, τοῦτο τῆς αἰσχρᾶς ἐπιθυμίας θαυμαστὸν ἀλεξιφάρμακον· τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς σώμασιν ἀρρωστήματα

---

19 I Cor. 6, 15.

ταῖς τῶν ἰατρῶν καταπαύεται τέχναις, ψυχὴν δὲ νοσοῦσαν ἰᾶται ταχέως τὰ λόγια τοῦ Χριστοῦ. Διόπερ καὶ τοὺς ἡμαρτηκότας ἤδη καὶ δουλεύοντας ἡδοναῖς ἀξιοῦμεν καὶ ἱκετεύομεν διαναστῆναι καὶ νῆψαι καὶ
5 μὴ πάντα ἡττᾶσθαι τοῦ πάθους μηδὲ ὥσπερ κατὰ ῥοῦν φέρεσθαι μηδὲ δουλώσαντας ταῖς ἡδοναῖς τὸν λογισμὸν πικρὰν ἐν τῇ ψυχῇ τὴν τυραννίδα περιφέρειν, ἀλλ' ἀντιστῆναι καὶ παρατάξασθαι καὶ τῷ φόβῳ τοῦ Χριστοῦ τὸν νοῦν ἐπιρρώσαντας ἐκβαλεῖν
10 ἐκ τῆς ἀκροπόλεως χαλεπὴν δέσποιναν, ἵνα πᾶσαν κηλῖδα ῥίψαντες καὶ τῶν ἡμαρτημένων τὸ πλῆθος ἀπορριψάμενοι μετὰ καθαρᾶς καὶ ἀδιαφθόρου τῆς ψυχῆς δυνηθῶμεν προςϊέναι τοῖς θείοις καὶ φοβεροῖς μυστηρίοις τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν
15 Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Bemerkungen.

Seite 575 Zeile 4—6 Ἀεὶ μὲν — μάλιστα δὲ] Eine beliebte Wendung des hl. Chrysostomus: II 669 C Ἀεὶ μέν, ἀγαπητοί, κακὸν ἡ μέθη, μάλιστα δὲ ἐν ἡμέρᾳ μαρτύρων. III 248 C Ἀεὶ μὲν γὰρ ἀναγκαῖον . . . μάλιστα δὲ ἐν τῷ παρόντι καιρῷ. III 381 A Ἀεὶ μέν, μάλιστα δὲ νῦν εὔκαιρον εἰπεῖν. III 582 D Ἀεὶ μὲν οὖν χρὴ θαυμάζειν . . . μάλιστα δὲ ὅταν.

575, 10 νομισθέντας] Im nämlichen Sinne gebraucht V 533 B τὰς νενομισμένας ἐπιτελοῦντες εὐχάς. VII 436 C ὀκνῆς πρὸς τὰ νενομισμένα. VIII 36 E ἐπὶ τὴν νενομισμένην ἔλθωμεν ἀνάγνωσιν.

576, 9 στέφανοι] Der Siegeskranz des Neugetauften ist das heilige Kreuz, mit dem er bezeichnet ist. ‚Denn das Kreuz ist unser Ruhm, ist die Fülle unseres Reichtums, es ist all unser Vertrauen und unser Siegeskranz (στέφανος)' VII 552 D. ‚Niemand schämt sich des Kreuzes, niemand errötet darüber beim Gedanken, daß es das Zeichen fluchwürdiger Todesstrafe ist, sondern wir alle schmücken uns lieber mit dem Kreuze als mit Siegeskränzen (στεφάνοις), Diademen und edelsteinbesetzten Kronen' I 571 C. ‚Nicht nur Privatleute bezeichnen sich mit dem Kreuze; auch die Träger der Kronen tragen es über der Stirne auf ihrem Diadem. Und mit Recht! Denn das Kreuz ist mehr wert als tausend Diademe' V 259 B. Das Kreuz ist aber nicht nur Siegeszeichen, es ist auch Schutz und

Wehr gegen die Versuchungen des bösen Feindes und ein Zügel gegen die Leidenschaft VII 551 C, VIII 501 DE, IX 141 C.

576, 21—22 ἐπιθυμίαν τῇ ψυχῇ διενοχλοῦσαν] Διενοχλεῖν ist in dieser Verbindung bei Chrysostomus stehender Ausdruck; vgl. III 72 D, IV 710 A, 720 E, XI 462 E.

576, 22—23 τὴν θείαν στολήν] bedeutet das Taufkleid, insbesondere das geistige Kleid der Taufgnade; vgl. VII, 711 A Ἐννόησον, πῶς ἐγεννήθης, τίνων κατηξιώθης, οἵαν ἔλαβες στολήν. VIII 60 D μήποτε τὴν καλὴν ταύτην μολύναντες στολήν κτέ II 236 D Ἰδού, πῶς ἱμάτιόν σοι γέγονε. Über das in der Taufe mitgeteilte Gewand der Gerechtigkeit vgl. hom. 13 in Eph. XI 97 ss.

577, 9 φύλλον ἐλαίας ἢ δάφνης] Φύλλα δάφνης als Siegespreis bei Wettkämpfen erwähnt Chrysostomus oft z. B. II 718 B, III 109 A.

577, 18—19 ἔστι δὲ πῶλος ἐν ἡμῖν ἀγαθὸς . . . Ἰωσήφ] Das nämliche Bild wird auf den ägyptischen Joseph angewendet IX 369 C καθάπερ οὖν τινα γενναῖον πῶλον κτέ.

577, 21 συγχορεύσωμεν] Die Betrachtung der Heiligen Schrift bezeichnet der hl. Chrysostomus als einen Tanz ‚auf der geistigen und göttlichen Wiese, im Paradiese der Heiligen Schrift' III 71 B.

577, 30—31 τῷ βίῳ τούτῳ συναπαρτίζεται] Man würde eher erwarten συγκαταλύεται wie III 143 C τῷ παρόντι συγκαταλύεται βίῳ VII 191 A τῷ παρόντι συγκαταλύεται βίῳ. Vgl. jedoch die 2. Rede De precatione II, 786 A τῷ βίῳ τούτῳ συναπαρτίζεται. Die Echtheit der zwei Reden De precatione wurde neuerdings nachgewiesen durch P. Vogt S. J. in der Byzantinischen Zeitschrift XIV 1905 498—508.

578, 4—5 τοσαύτην βάσανον τῆς ἐγκρατείας παρείχετο] ‚gab eine solche Probe seiner Enthaltsamkeit'. Βάσανον παρέχειν gebraucht Chrysostomus in diesem Sinne öfter z. B. VII 415 D στερρότητος παρασχὼν βάσανον καὶ τῆς καρτερίας. IV 423 D τῆς οἰκείας ἀρετῆς ἐν πᾶσι τὴν βάσανον παρεσχηκώς.

580, 36—37 ἀλεξιφάρμακον] Auch das Gebet nennt Chrysostomus ein ἀλεξιφάρμακον für Seelenkranke II 781 A.

581, 10 ἐκ τῆς ἀκροπόλεως] Daß die Sünde die Menschenseele wie eine Festung einnimmt, ist ein dem hl. Chrysostomus sehr geläufiger Gedanke; vgl. VII 270 A Ὥσπερ γὰρ ἀκρόπολίν τινα αὐτῶν καταλαβὼν τὴν διάνοιαν ὁ τῶν χρημάτων ἔρως. VII 604 D Ὥσπερ τις τύραννος ἀκρόπολιν κτέ. (Fortsetzung folgt.)

Salzburg. Sebastian Haidacher.

Beiträge zur kirchenrechtlichen Literatur. 1. Gute Quellensammlungen sind ein ausgezeichnetes Förderungsmittel für wissenschaftliches Streben; sie wecken nicht bloß das Interesse für den betreffenden Wissenszweig, sondern fördern auch das Verständnis und ersparen viel Zeit, weil man ohne große Mühe sofort überblicken kann, was man sonst nie, oder nur nach vielen Opfern an Zeit und Anstrengung, zu Gesicht bekommen würde.

Deshalb ist die neueste Arbeit des Herrn *Prof. Dr. Andreas Galante:* Fontes iuris canonici selecti (Innsbruck Wagner, XVI + 677 S.) dankbarst zu begrüßen. Zweck und Plan seiner Arbeit spricht er in den Sätzen aus: ,Itaque quae iuris canonici monumenta totius fere ecclesiastici iuris fundamenta atque Ecclesiae institutionum historiae quasi fontes quidem esse videantur, haec tantum hoc in opere conferre institui atque edenda curavi, ea tamen in deligendis monumentis ratione usus ut auctores et tempora quam maxime inter se separata lectori benigno una praeberem eique quodam modo ante oculos ponerem' (Lectori benevolo).

Bei Arbeiten der vorliegenden Art kommt es vor allem darauf an, daß eine gute Auswahl in den Dokumenten getroffen wird, gleichsam die Marksteine eines Wissensgebietes und seiner Hauptteile ausgehoben, Unbedeutendes und Nebensächliches dagegen liegen gelassen werde; und daß sodann diese Fundamentalsteine eines großen geistigen Baues nicht in losem Wirrwarr neben einander gesetzt, sondern zu einem systematischen Ganzen derart verbunden erscheinen, daß zugleich wichtige Entwicklungsphasen deutlich ersichtlich gemacht werden.

Hat Galante in dem vorliegenden Sammelwerke, das den Studierenden des kirchlichen Rechtes als Behelf dienen soll, dieses Ziel erreicht, und damit eingelöst, was er als seine Absicht in der Vorrede hingestellt hat? Ohne Bedenken antworte ich mit ja. Daß er Hauptmomente des kirchlichen Rechtes herausgegriffen, bezeugt der Inhalt auf dem Titelblatte: I. Ecclesia antiquissima. II. Potestas ecclesiastica et Imperium civile. III. Ordinatio. IV. Hierarchia ordinis et Hierarchia iurisdictionis. V. Pontifex Romanus. VI. Cardinales. VII. Curia Romana. VIII. Legati Pontificii. IX. Metropolitae. X. Episcopi. XI. Capituli. XII. Vicarii et Coadiutores Episcoporum. XIII. Parochi. XIV. Ordines et Congregationes. Die Abschnitte II u. III sind am umfangreichsten. Daß in jedem Abschnitt die hervorstechendsten Entwicklungsphasen geboten werden, besagt ein Blick auf den Index Synopticus (S. I—XVI).

Beispielsweise sei auf den Abschnitt ‚Kirche und Staat‘ (II) verwiesen; da wird dem Leser vom Edikt des Claudius bis herab zum einschlägigen Teil im Syllabus Pius IX. und dessen Protest gegen den Raub des Kirchenstaates das Verhältnis der beiden Gewalten zu einander in seinen Hauptphasen vorgeführt.

Nicht bloß den einzelnen Abschnitten, sondern auch deren Unterabteilungen ist eine reiche, einschlägige Literaturangabe vorausgestellt. Auf Seite 132 vermißte ich das bedeutsame Werk Hergenröthers: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Bei Arbeiten, wie die vorliegende ist, werden selbstverständlich nicht alle Wünsche, die ja oft ein subjektives Gepräge haben, erfüllt werden können; dennoch glaubt der Referent berechtigte Wünsche auszusprechen, wenn er einen eigenen Abschnitt über das Matrimonium gerne sähe; wenn er glaubt, daß unter den Dokumenten des II. Abschnittes die klassische Enzyklika Leos XIII. ‚Immortale Dei‘ vom 1. November 1885 einen herrlichen Schlußstein bilden würde; wenn er die einschneidende ‚Constitutio Speculatores‘ Innocenz XII. vom Jahre 1694 im Abschnitt über die Ordination (III.) ungern vermißt; wenn er das Übergehen der Konstitution Pius IX. ‚Apostolicae Sedis‘ vom 12. Oktober 1869, womit beinahe das ganze kirchliche Strafrecht neu normiert wurde, als Mangel empfindet. Die Dekrete ‚Neminem latet‘ vom 19. März 1857 und ‚Auctis admodum‘ vom 4. November 1892 haben in das Recht der Regularorden und Ordenskongregationen so tief eingegriffen, daß sie meines Erachtens als Entwicklungsstadien aufzufassen sind und deshalb Erwähnung verdient hätten.

Die Wünsche schließen indessen keinen Tadel in sich, sondern mögen höchstens als pia desideria bei einer zweiten Auflage, welche dem nach Inhalt wie Form gleich ausgezeichneten Werke herzlich zu wünschen ist, in Erwägung gezogen werden. Auch die äußere Ausstattung des Werkes ist sehr gefällig.

2. Der Handschriftenreichtum der Leipziger Universitätsbibliothek wird seit Jahren durch Publizierung von gedruckten Katalogen dem allgemeinen Gebrauch in sehr anerkennenswerter Weise erschlossen. Der ‚dritte Band der lateinischen und deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig‘, der die juristischen Handschriften enthält, wurde in mustergültiger Weise von R. Helssig herausgegeben (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1905; XLIII + 371 Seiten).

Wenn auch die große Hauptmasse des Handschriftenschatzes, d. h. die lateinischen und deutschen spätestens im 15. Jahrhundert ge-

schriebenen Handschriften, in ihrer Numerierung keiner streng systematischen Ordnung folgt (weil der bei weitem größere Teil Miszellenhandschriften sind, welche inhaltlich sehr verschiedenartige Stücke in sich vereinigen), so wurden doch größere zusammenhängende Gruppen unterschieden; so enthielten die Nr. 1—869 wesentlich Theologie; die Nr. 870—1113 des vorliegenden Bandes enthalten Gegenstände der Jurisprudenz. Daß ein Gutteil der Handschriften das Kirchenrecht berührt, bezeugt ein Blick auf die Rubrik ‚Canonisches Recht' (S. XXXVIII bis XLI) in der systematischen Übersicht der katalogisierten juristischen Stücke.

Über die Provenienz der Handschriften sagt der Herausgeber S. XI: ‚Die größere Masse der Handschriften der Universitätsbibliothek stammt aus den nach der Einführung der Reformation im Kurfürstentum Sachsen aufgehobenen Landesklöstern, deren Bibliotheken den Grundstock sowohl ihres Handschriftenschatzes als ihres Bücherbestands bilden'.

Die einzelnen Handschriften werden vom Herausgeber eingehend nach Größe und Form, nach dem Material, aus dem sie bestehen, nach Einband und anderen Merkmalen beschrieben und deren Inhalt kurz charakterisiert. Tabellarische Übersichten z. B. S. XXV ff., 347, 367—369 fördern das Verständnis. Besonderes Lob verdienen die ‚systematische Übersicht der katalogiesierten juristischen Stücke' (S. XXXV—XLIII) und das ‚alphabetische Titelverzeichnis' (S. 348—366) wodurch die leichte Verwendbarkeit dieser Arbeit wesentlich gefördert wird.

Durch einen Zufall wurde der Referent darauf aufmerksam, daß die Handschrift 1024 Blattzahl zwischen 60 u. 61 lückenhaft ist: de causa possessionis et proprietate' beginnt zwar noch, wird aber nicht zu Ende geführt. Der Herausgeber, wie auch seinerzeit Schulte in den ‚Sitzungsberichten' haben auf diese Lücke hinzuweisen übersehen. Wenn auch Helssig selbst noch manche Wünsche betreff Vervollständigung seiner Arbeit äußert, verdient diese doch die wärmste Anerkennung und aufrichtigen Dank.

3. Studien in den römischen Archiven, speziell im Vatikan, welche zunächst den Zweck verfolgten, päpstliche Benefizienreservatschreiben zu sammeln, welche sich auf die Diözese Breslau bezogen und aus der Zeit Johannes XXII. bis Gregor XI. stammen, gaben den Anlaß zur Schrift: Constitutionum Apostolicarum de generali beneficiorum reservatione ab a. 1265 usque ad a. 1378 emissarum, tam intra quam extra corpus iuris exstantium, collectio et interpretatio. Una cum documentis ex tabulariis Vaticanis et Bibliotheca Barberiniana desumptis (Breslau, Müller u. Seiffert 1904, 109 S.).

Der Herausgeber Dr. theol. et iur. can. *Carl Lux* will die vorliegende Schrift als Vorarbeit zu einem größeren Spezialwerk betrachtet wissen, das die Benefizienreservation in der Diözese Breslau zum Gegenstande hat.

Nach Feststellung des Begriffes Benefizienreservation in ihren verschiedenen Arten wird in allgemeinen Zügen dieses Recht der Päpste begründet (S. 4—10); gegen Schneider einerseits und Hinschius andererseits stellt D. Lux für die reservationes *generales* den Begriff auf: ‚.. omnes, quae habentur in casu, quo omnia beneficia eiusdem generis vacantia vel vacatura communiter sive in perpetuum sive ad tempus in universali ecclesia sive in certa provincia dioecesi vel determinato regno a Rom. Pontifice reservantur in favorem Sedis Apostolicae'; als reservatio specialis gilt ihm jene: ‚quae de certo beneficio sive ratione loci, qualitatis vel personae sive pro tempore sive in perpetuum decreta est' (S. 8).

Während die erstere Hälfte dieser Schrift Erklärungen zu den bedeutendsten reservationes generales enthält, bietet die letztere Hälfte acta inedita. Mit dieser kirchenrechtlichen Studie hat D. Lux sein größeres in Aussicht gestelltes Spezialwerk recht günstig eingeführt.

4. Der Verfasser der ‚*Jurisprudentia ecclesiastica* ad usum et commoditatem utriusque cleri', wovon der I. Band in dieser Zeitschrift 1905 S. 596 zur Anzeige gelangte — P. **Pet. Mocchegiani** O. F. M. starb während des Druckes des vorliegenden III. Bandes (VII + 616 S.; Herder, Freiburg 1905). Ein Mann von reicher Erfahrung und reichem Wissen im praktischen kirchlichen Rechtsleben, wollte er dasselbe auch in seiner schriftstellerischen Tätigkeit fördern. Diese muß also auch unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt und beurteilt werden: ‚Minime intenderat de iure ecclesiastico methodo scientifica tractare . . . non pro schola, sed pro vita quotidiana scripsit. Ordine neglecto librorum consueto hoc prae oculis habuit, ut clare et diserte leges hodie in Ecclesia vigentes sub nonnullis capitibus componeret' (Nachruf auf den Verstorbenen S. VII). Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist auch der vorliegende Band, der über kirchliche Hierarchie (namentlich die römische Kurie), über Amt, Rechte und Privilegien der Bischöfe, über deren Gehilfen in Leitung und Verwaltung der Diözese, und fast zur Hälfte über die Privilegien der Ordensleute handelt (S. 361—584), ein zuverlässiger nützlicher Führer.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

Beiträge zur sozialen Literatur. 1. Dr. Schaub, der durch sein Werk: ‚Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus' sich einen in der Wissenschaft hochgeachteten Namen erworben hat (vgl. diese Zeitschrift 1899 S. 515 ff.), erfreut uns mit einer moralhistorischen Untersuchung über den ‚Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter von Karl dem Großen bis Papst Alexander III. (Herder, Freiburg i. B., 1905. XII + 217 S.). Ein zweites Buch, dessen baldiges Erscheinen in Aussicht gestellt ist, wird den vorliegenden Gegenstand weiter herab (bis zum Konzil von Vienne) verfolgen, vervollständigen und in seiner ganzen Ausdehnung noch heller beleuchten.

Weil Zins, Preis und Handel in erster Linie wirtschaftliche Größen sind, deren moralische Wertung ohne genaues Eingehen auf den zeitgenössischen wirtschaftlichen Untergrund nicht gut möglich ist, so wurde auf die Klarlegung dieser Begriffe und den soliden Ausbau dieses Untergrundes aus den verschiedensten Quellen der in Frage stehenden Zeitperiode die größte Sorgfalt verwendet; darum erscheint aber diese Arbeit auch als ein sehr beachtenswerter Beitrag zu wichtigen Faktoren der mittelalterlichen Volkswirtschaft.

Nach einer Einleitung über einige einschlägige Grundelemente mittelalterlicher Weltanschauung behandelt Schaub den ‚Wucher, Handel und gerechten Preis in der kirchlich-staatlichen Auffassung und Gesetzgebung' nach den 2 Zeitperioden: Karolingerzeit; vom Ende dieser Epoche bis zur zweiten großen Zinsgesetzgebung unter Papst Alexander III. Jeder Teil ist dann wieder in die Abschnitte zergliedert: Zinsverbot, Preispolitik und Handel.

Es war eine mühsame Arbeit, aus den spärlich fließenden Quellen, deren Sinn überdies nicht selten dunkel und zweifelhaft war, ein einigermaßen klares und wohlgeordnetes Bild über diesen an sich schon schwierigen Stoff zu entwerfen. Die liebevolle Hingabe an den Gegenstand, die Schärfe des Urteils und Gewandtheit in der Kombination ließen den Verfasser diese Schwierigkeiten glücklich überwinden. Was er im Vorwort als seine Absicht hinstellte, wurde durchgeführt: ‚. . . nicht bloß die Theorie, sondern auch die Praxis zu berücksichtigen und neben der ins einzelne gehenden Kleinarbeit die großen Gesichtspunkte und Entwicklungslinien nicht zu vernachlässigen' (VI.). Mit wenigen Worten bietet der Verfasser nicht selten eine Charakteristik von Einrichtungen und Zeitperioden, die ebenso richtig ist als auch zugleich klare Einsicht ver-

leiht; so kennzeichnet er beispielsweise die karolingische und nachkarolingische Periode hinsichtlich des Zinsverbotes in den Sätzen: „... das spätere Zinsverbot trägt den Charakter eines Rechtsgebotes im vollen Sinn des Wortes, während das karolingische Verbot auch als kirchlich-staatliches Gesetz den Charakter einer nur sittlichen Vorschrift mehr oder minder beibehält. Vielleicht läßt sich der große Unterschied beider Auffassungen kurz so aussprechen: das karolingische Zinsverbot verfolgt die ungerechte Habsucht und Lieblosigkeit, das spätere Zinsverbot dagegen die habsüchtige und lieblose Ungerechtigkeit' (S. 71); die karolingische Preispolitik aber erfährt Charakteristik und Einteilung zugleich mit den Worten: ‚Schutz der Schwachen sowohl als Verkäufer wie als Käufer' (S. 79). Für die ebenso wichtige als bisher mangelhaft behandelte Entwicklung des Zinswuchers resp. Zinsverbotes und der damit enge verbrüderten Begriffe von Handel und Preis am Ende des 12. Jahrhunderts hat Schaub durch Beiziehung alles erheblichen gedruckten wie ungedruckten Quellenmaterials eine lückenlose Darstellung geliefert.

2. Wie sehr Victor Cathrein S. J. mit seiner Untersuchung der Grundlagen und der Durchführbarkeit des Sozialismus diesem Bedürfnisse entsprochen hat, zeigt der Umstand, daß sein Werk ‚Der Sozialismus' (neunte, bedeutend vermehrte Auflage. Herder in Freiburg i. B. XVI + 438 S.) seit 15 Jahren im siebzehnten und achtzehnten Tausend in deutscher Sprache erscheint, und überdies schon die 7. Auflage vom J. 1898 (vgl. diese Zeitschrift 1899 S. 562 f.) in neun fremden Sprachen erschienen war.

Zu den Vorzügen, welche dieser Arbeit von allem Anfang eigen waren und wozu vor allem gerechnet werden muß, daß in möglichster Kürze und Übersichtlichkeit alle zur Kenntnis des modernen Sozialismus wesentlichen Punkte klar zusammengestellt sind, kommt in der vorliegenden Auflage noch hinzu, daß gerade die neuesten Entwicklungsphasen des Sozialismus in den verschiedenen Kulturländern eingehend gewürdigt, und eine noch tiefer gehende Beurteilung des sozialistischen Grunddogmas: der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung nämlich geboten wurde. Andere Zusätze oder Änderungen waren durch die neuesten sozialistischen Literaturerscheinungen geboten; die neueste Auflage zählt rund 85 Seiten mehr als ihre Vorgängerin. Sehr beachtenswert erscheinen: die äußere Organisierung der ‚Dreimillionenpartei' in Deutschland seit dem letzten Parteitag zu Jena im J. 1905 (S. 55 f.), die Mitteilungen über Parteipresse (S. 57), Aussprüche dieser Presse in allerjüngster Zeit (S. 73, 89), die Bewegung der Anarcho-Sozialisten

(S. 74 f.), der Gegensatz zwischen den orthodoxen Marxisten und den sog. ‚Revisionisten‘ (S. 75 ff.), der augenblickliche Streit zwischen den ‚Gewerkschaftlern‘ und ‚Politikern‘ (S. 90 ff.), der Gegensatz zwischen ‚Akademikern‘ und ‚Proletariern‘ (S. 95 ff.). Was der protestantische ‚Reichsherold‘ (1894 Nr. 691) schrieb: ‚Cathrein ist u. a. der Verfasser der besten uns bekannten Widerlegung der Sozialdemokratie‘, gilt in noch erhöhtem Maße von der neunten Auflage.

3. Das Strafrecht übt auf das soziale Leben einen tiefgehenden Einfluß aus. In Deutschland arbeitet man emsig an einer Neubearbeitung des ganzen Strafrechtes. Das Reichsjustizamt hat nicht bloß eine eigene Kommission mit der Ausarbeitung des Entwurfes einer neuen Strafprozeßordnung betraut, sondern auch eine Anzahl von Rechtslehrern veranlaßt, einzelne Fragen des Strafrechtes wissenschaftlich zu bearbeiten und unter Heranziehung der modernen Strafgesetzgebung verschiedener Länder bestimmte Vorschläge zur Verbesserung des geltenden Rechtes zu machen.

Eine wahre Flut von Schriften, welche alle der Strafrechtsreform dienen sollen, wurde dadurch veranlaßt. Wer die oft diametral sich entgegenstehenden kriminalistischen Schulen kennt, begreift die Verschiedenheit der Reformvorschläge; wer Einblick genommen in die nicht selten so unklaren, verschwommenen und falschen strafrechtlichen Grundbegriffe der modernen kriminalistischen Schulen kann nur wünschen, daß die Rechtsphilosophie in diesen wichtigen Fragen Gehör finde.

Es muß deshalb freudig begrüßt werden, daß Viktor Cathrein, der nach seinen allgemein geschätzten Publikationen auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie wie wenige hierzu berufen und geeignet war, eine ‚Orientierung über die augenblicklichen Bestrebungen und Richtungen auf dem Gebiete des Strafrechtes und eine kritische Darlegung der strafrechtlichen Grundbegriffe vom rechtsphilosophischen Standpunkt‘ (S. VI) aus in dem Büchlein uns bietet: Die Grundbegriffe des Strafrechts (Herder, 1905. VIII + 172 S.).

Nach einer kurzen Begründung der Berechtigung einer Strafrechtsreform in Deutschland charakterisiert der Verfasser ‚die kriminalistischen Schulen‘; weil beim tiefgehenden Streit der Schulen eine Einigung derselben nicht zu erwarten steht, die Strafrechtsreform aber auch nicht ad calendas graecas verschoben werden darf, so wird als ‚der einzig mögliche Weg‘ der Reform bezeichnet: ‚Der Gesetzgeber soll zwar den Rat der Schulgelehrten einholen, aber er selbst hat sich auf den Boden der allgemeinen und althergebrachten Volksüberzeugung

zu stellen und diesen nur zu verlassen, wo die Vertreter der Wissenschaft mit moralischer Einstimmigkeit dies fordern ... Nie darf der Gesetzgeber diesen sicheren Boden verlassen, um irgend einer umstrittenen Schultheorie zu folgen' (S. 15. 16). Die nächstfolgenden Kapitel behandeln und begründen die hier einschlägigen Grundbegriffe von Willensfreiheit, strafrechtlicher Zurechnungsfähigkeit, Schuld und Verbrechen und deren verschiedene Arten. Von großer Tragweite ist das Kapitel ‚Begriff und Zweck der Strafe'. Die kriminalsoziologische Schule erfährt eine sehr beachtenswerte Beleuchtung ihrer ‚Einteilung und verschiedenartigen Behandlung der Verbrecher' im letzten Kapitel.

Was dieser Arbeit Viktor Cathreins besonderen Wert verleiht, sind nicht bloß die gediegenen rechtsphilosophischen Erörterungen, sondern auch die Bemerkungen und Vorschläge ganz praktischer Natur, die den Mann der reichen Lebens- und Welterfahrung bekunden. Sein Büchlein ist ein vortrefflicher Führer in den vielgestaltigen, schwierigen Fragen der Strafrechtsreform und darum ein höchst schätzenswerter Beitrag zur Gesellschaftstheorie.

4. Vor etwa zwei Jahren veröffentlichte Paul Göhre die Denkwürdigkeiten und Erinnerungen des Fabrikarbeiters Carl Fischer, welche zu einer literarischen Sensation wurden und auch in dieser Zeitschrift (1905 S. 157 ff.) eine eingehende Besprechung fanden. Derselbe Herausgeber beschenkt uns nun mit einer wertvollen Ergänzung der genannten Denkwürdigkeiten in der ‚Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters' des Moritz William Theodor Bromme in Ronneburg-Friedrichshaide. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena u. Leipzig, 1905. XII + 368 S.

In der vorliegenden Schrift wird die Lebensgeschichte eines jüngeren, der heutigen Generation angehörigen, ungelernten Fabrikarbeiters derjenigen des älteren, heute im Aussterben begriffenen Schlages gegenüberstellt. Unwillkürlich stellt man Vergleiche zwischen beiden an; und deren Ergebnis? Göhre schreibt mit Recht: ‚Das Gesamtergebnis eines Vergleiches des Inhalts der Fischer'schen und der Bromme'schen Schrift scheint mir ein über die Maßen niederschlagendes zu sein. Es ist mit einem Wort dies, daß alles in allem das wirtschaftliche und soziale Los des ungelernten Fabrikarbeiters der heutigen Generation in keiner Beziehung irgendwie erheblich besser erscheint als das der zwei vorhergehenden Generationen. Dieselbe Unsicherheit der Arbeitsgelegenheiten hier wie dort, dieselbe immer neue Lohndrückerei bei beiden, das gleiche Leben von der Hand in den Mund, unter Aus-

pressung der letzten Kräfte des Körpers wie des Geistes, ein Leben gleichsam ohne festen Halt und Boden, ein ewiger Kampf mit den Gespenstern der Krankheit und des Todes, des Hungers und der Gefahr, die gleiche schließliche Wurstigkeit bei den Einen, Verzweiflung bei den Andern, Hingabe an den niedrigsten materiellen Lebenstrost bei den Dritten und Meisten, der gleiche meist unausgesprochene und tief verhaltene, aber unausrottbare Ingrimm über ihr Los bei den Vierten und Besten' (S. VI).

Ein tiefgehender Unterschied zeigt sich aber in der Geschichte Brommes: er steht gleichsam mitten drin in der Sozialdemokratie und zwar mit ganzer Seele. Bromme ist wie Fischer Protestant; wenn seine Erziehung namentlich von seiten des Vaters auch vieles zu wünschen übrig ließ, so hatte sie doch durch eine edle Dulderin als Mutter eine Art religiöser Grundlage erhalten. Man kann dem edlen Sinne Brommes, der oft den gefährlichsten Anreizungen zum Laster so männlich widerstand, die Hochachtung nicht versagen. Seine Erzählung läßt aber nicht selten einen Blick in so schaudererregende Abgründe des Lasters und der tierischen Verkommenheit oben und unten werfen, daß sie für die Jugend sicher nicht zu empfehlen ist. Fischer war in solch konkreten Schilderungen des Lasters viel zurückhaltender. Fischer ist, was Darstellung betrifft, mehr dichterisch veranlagt, während Bromme ein rein schriftstellerisch veranlagter Kopf ist. Beachtet man aber die Kürze der Abfassungszeit und daß Bromme den größten Teil dieser Lebensgeschichte nur in den Nachtstunden niederschrieb, nachdem er von früh bis abends in der Fabrik sich müde gearbeitet, zudem als lungenkranker, schlecht genährter Arbeiter, der nebenbei mit mancherlei sozialistischen Ämtern betraut war, so darf man sein Buch eine staunenswerte Leistung nennen. Es erhält um so mehr Bedeutung, als Bromme in den verschiedensten Stellungen und an verschiedenen Orten tätig war und Lebenserfahrungen machte, so in der Lateinschule bis Quinta, dann als Steinnußknopfarbeiter, als Kellnerbursche, als Pantoffelmacher, in einer Werkzeug- und Maschinenfabrik, auch auf der Wanderung, in Jugendvereinen, und später als eifriger Agitator im Dienste der Sozialdemokratie und ihrer Organisationen, in der Lungenheilanstalt und als Familienvater. Was für reichbewegtes und leidenvolles Leben in 33 Jahren!

Sehr sympatisch berührt der offene Charakter, der seine Schwächen treuherzig erzählt und als Fehler bekennt, die tiefe Pietät und Liebe über das Grab hinaus gegen die Mutter, die rührende Liebe zur Familie. Daß ein Mann von so guten Anlagen des Geistes und

Herzens den Glauben an einen persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele gänzlich abgestreift hat (S. 361, 362), ist ja aus seinen Lebensverhältnissen erklärlich, aber dennoch tiefbetrübend; er schreibt selbst: ‚Aber ich beneide gleichwohl die gläubigen Christen, denen der Tod nicht so schrecklich vorkommt, weil sie an ein Weiterleben in einem erträumten Jenseits glauben, wo sie keine Sorge und keine Not mehr haben. Mich überläuft noch heute stets ein grauenhaftes Gefühl, wenn ich an den Tod denke' (S. 362). Diese Lebensgeschichte **Brommes** wiegt an praktischem Wert viele sozialwissenschaftliche gelehrte Werke auf. Am Schlusse dieser modernen Fabrikarbeiterlebensgeschichte, die ein Typus für Millionen ist, möchte man mit dem Erlöser fühlen: ‚Videns autem turbas misertus est eis, quia erant vexati et jacentes sicut oves non habentes pastorem' Matth. 9, 36.

5. Die Frauenfrage gewinnt immer größere Bedeutung als integrierender Teil der heute hochwichtigen sozialen Frage. Vor allem handelt es sich darum, die Arbeiterfrau für ihren Beruf als Hausfrau tüchtig zu bilden; denn mehr als ein Körnchen Wahrheit liegt in dem kräftigen Worte, das Post (Musterstätten persönlicher Fürsorge, Berlin 1889, I, 39) einmal ausgesprochen: ‚Es gibt Fanatiker — und ich bin fast geneigt ihnen beizustimmen — welche geradezu behaupten, die Lösung der sozialen Frage stecke im Kochtopf der Arbeiterfrau. Diese sei nämlich das konservative Element in der Familie. Den Maßstab für den Einfluß der Frau bildeten nun ihre Kochkenntnisse; noch ausschließlicher als bei den „besseren" Ständen führe beim Arbeiter ihr Herrscherweg durch den Magen'.

Für eine entsprechende Ausbildung der Mädchen für ihren künftigen Beruf als Hausfrauen geschah zumal im letzten Dezennium in Deutschland sehr viel, so daß dieses Land auch hierin wie in anderen Zweigen der Lösung der sozialen Frage vorbildlich werden dürfte. Dr. Wilhelm Liese hat in einer sehr dankenswerten Schrift: ‚Das hauswirtschaftliche Bildungswesen in Deutschland' mit sorgfältigster Herbeiziehung des einschlägigen Materials übersichtlich dargestellt (M. Gladbach 1906. VII + 104 S. Verlag der Zentralstelle des Volksvereins für das kath. Deutschland). Es ist die erste Schrift dieser Art, welche eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung aller jener Veranstaltungen versucht, welche in den letzten Jahrzehnten für den hauswirtschaftlichen Unterricht getroffen worden sind; es lag nicht im Plane, eine Aufzählung und Beschreibung all der vielen einzelnen Schulen und Kurse zu geben, sondern es kam dem Verfasser vor allem darauf an, die verschiedenen

Typen, die sich im hauswirtschaftlichen Bildungswesen entwickelt haben, hervorzuheben und in ihrer Eigenart zu charakterisieren. Nach einer recht beachtenswerten Einleitung, worin die Bedeutung der häuslichen Tätigkeit der Frau in sozialer, gesundheitlicher und finanzieller Beziehung hervorgehoben wird, bespricht Dr. L. die hauswirtschaftliche Ausbildung 1. im Anschluß an die Familie (bei der Mutter; als Dienstbote; in Lehr- und Schulhaushaltungen); 2. in der Volksschule; 3. in den Fortbildungsschulen; 4. in den höheren Mädchenschulen; sodann werden eine Anzahl von Spezialschulen für häusliche Ausbildung, sowie hauswirtschaftliche Kurse eingehender gewürdigt. Das letzte Kapitel behandelt die Stellung der hauswirtschaftlichen Lehrerinnen, deren Ausbildungsanstalten sowie Methode und Hilfsmittel beim praktischen, hauswirtschaftlichen Unterricht.

Dr. Liese orientiert mit seiner Schrift nicht bloß ausgezeichnet über den Stand der hauswirtschaftlichen Bildungseinrichtungen in Deutschland, sowie über deren Unterrichtsmethoden und Literatur, sondern er hat damit eine Art Handbuch des hauswirtschaftlichen Bildungswesens geboten, das allen Förderern für die Lösung der sozialen Frage, sowie charitativen und sozialen Organisationen der verschiedensten Art sehr gute Dienste leisten kann.

5. Die Sozialdemokratie ist schon allein durch die Massen, welche sich um ihre Fahne geschart haben, noch mehr aber durch ihre Rührigkeit und vortreffliche Organisation in den meisten Kulturländern Europas zu einer solchen Bedeutung gelangt, daß jedermann, der sich irgendwie am öffentlichen Leben beteiligen muß, gezwungen ist, mit den Ideen und Bestrebungen dieser Partei sich vertraut zu machen. Nun ist andererseits die sozialistische Literatur zu einer solchen Flut angewachsen, daß es nur wenigen möglich sein dürfte, aus dieser Literatur selbst ein sicheres Urteil über den Sozialismus sich zu bilden. Ein Buch, das eine gründliche Orientierung in kurzer Zeit ermöglichte, war darum ein wahres Bedürfnis.

Innsbruck. M. Hofmann S. J.

,Die christliche Kunst'. Der neue Jahrgang der christlichen Kunst (II. 1905/1906) steht seinem Vorgänger an Mannigfaltigkeit des Inhaltes, Reichtum der Ausstattung und weitgehender Berücksichtigung der neueren Kunstausstellungen und Kunsterzeugnisse nicht nach. Die Artikel ‚Kunsthistorische Wanderungen durch Katalonien' von Dr. Ad.

Fäh bieten ein Bild von dem Reichtum jenes Landes an alten Kunstdenkmälern und dem Streben von Architekten neuerer Zeit, auch auf dem Gebiete des Kirchenbaues neue Wege zu bahnen. Besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht die noch im Bau begriffene Kirche der Sagrada Familia vom Architekten Gandi in Barcelona. Dr. Fäh sieht daran ein ‚geniales Wagnis‘, ‚eine originelle Anlage‘, ‚einen Markstein, der für die Kunstgeschichte als Wegweiser in eine neue Zeit sich offenbart‘. Für manche Entdeckungen vergessener oder unbeachtet gebliebener Kunstwerke wird die Kunstgeschichte dem Reisenden dankbar sein. Seine flotte Beschreibung der Gegend und der Kunstwerke ist für jeden Leser ergötzlich, aber manchmal allzu knapp und flüchtig. Sowohl der Kunstgeschichte als der Empfehlung moderner Vervielfältigung dient die Beschreibung der photographischen Reproduktion des ‚Breviarium Grimani‘ — eines schwer zugänglichen Unikums. Mehrere Bilder desselben sind hier wiederholt. Im sechsten Hefte wird an leitender Stelle die Malweise des jungen Leo Samberger von Dr. Max Ettlinger in seinen wichtigsten Werken charakterisiert. Die zahlreichen Abbildungen der Werke des jungen Künstlers ermöglichen es dem Leser, die Urteile Ettlingers nachzuprüfen. Samberger verdient das Lob, welches ihm der Verfasser spendet. In den neuesten Heften wird diese Beurteilung neuerer Maler fortgesetzt. Eine sachgemäße Würdigung der Werke noch lebender Künstler dürfte vielen Kunstfreunden willkommen sein.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Christenverfolgungen. Über die rechtliche Grundlage der Christenverfolgungen, über die Zahl der Martyrer und die Zuverlässigkeit der Martyrerakten sind in den letzten Jahren wieder neue Untersuchungen und Studien erschienen, welche ganz oder teilweise die alten Auffassungen berichtigten oder ergänzten. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen und Studien hat Dr. Linsenmayer in einer zusammenfassenden Arbeit über ‚die Bekämpfung des Christentums im römischen Staat bis zum Tode des Kaisers Julian‘ (J. J. Lentner, München. 1905. 301 S. 8.) verwertet und zu einer einheitlichen Darstellung verarbeitet. Bezüglich der rechtlichen Grundlage der Verfolgungen vertritt er gegen Mommsen die Ansicht, daß sich die Verfolger auf kaiserliche Dekrete stützen konnten. Für die ersten Zeiten ist dies schwer nachweisbar. Die Apologie Tertullians ist kaum ein

vollständig ausreichender Beweis. Vielleicht hätte er damit gestützt werden können, daß nach den übereinstimmenden Berichten einige Verfolgungen von den Kaisern selbst ausgegangen sind, nicht bloß von ihren untergeordneten Polizeibeamten.

Dieselbe Ansicht wie Linsenmayer vertritt der bekannte französische Forscher Paul Allard in dem Büchlein: ‚Die Christenverfolgungen und die moderne Kritik'. (Aus ‚Wissenschaft und Religion. Sammlung bedeutender Zeitfragen. Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Joseph Holtzmann. F. X. Le Roux. Straßburg i. E. 61 S. 12.) Das Resultat jahrelanger Forschungen ist hier auf einen engen Raum zusammengedrängt.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Kleinere Mitteilungen. Die Dornenkrönung Christi. Gegen die Geschichtlichkeit des Berichtes über die Dornenkrönung Mt 27, 27—31 u. Mk 15, 16—20 ist eingewendet worden: 1) Die Spotthuldigung widerspricht dem Ernst der römischen Würde und der Strenge der militärischen Disziplin. Ist es nicht befremdlich, daß eine ganze Kohorte zusammenläuft, und die Offiziere höheren und niederen Ranges ihr ekelhaftes, ungesetzliches Spiel dulden? 2) Nach den Evangelisten erscheint die Spotthuldigung als die spontane Kundgebung eines plötzlichen Einfalles. Indes könnte sie in Wirklichkeit nur eine planmäßig vorbereitete und durchgeführte Szene gewesen sein, deren programmatischer Verlauf dem umstehenden Publikum schon bekann war. — Zur Lösung der Einwürfe sind drei Hypothesen vorgelegt worden, die alle von der Annahme ausgehen, die Dornenkrönung sei die Wiederholung eines unter den römischen Soldaten bekannten und beliebten Spieles gewesen. Nach Wendland war die Dornenkrönung eine Nachahmung der Saturnaliengebräuche; nach Vollmer das antike Spiel mit dem Sacäenkönige; nach Reich die Aufführung einer im römischen Heere beliebten Narrenposse ‚Der Mimus'. — In der anziehenden Broschüre ‚Die Dornenkrönung Christi' (Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg 1906, 8°, 51 S.), der die vorstehenden Angaben entnommen sind, tritt Dr. Konrad Lübeck mit beachtenswerten Gründen für die Hypothese Reichs ein. —r

— Für den Einfluß, den die Schriften des sel. Heinrich Seuse ausübten, legen drei Holzschnitte des ausgehenden 15. Jahrhunderts Zeugnis ab, welche Schreiber in seinem Manuel de l'amateur de la

gravure sur bois I, Berlin 1891, Nr. 821—823 beschreibt. Der Holzschnitt stellt das Jesuskind mit einem Tragkorb voll Rosen vor. Unter dem Holzschnitt stehen die Verse: ‚Ich will rösen brechen und wil lide(n) in all mein frud (Freunde) trechen. wer sunder lieb zu Gott will han, der selbe sol allzit in lide(n) stan. lide(n) soll er haben vil, wen er gotes fraindschaft haben wil‘. Es liegt hier wohl eine Anspielung auf die Vision vor, welche ‚eine hl. Tochter‘ über Seuse hatte, und von welcher dieser in seiner Selbstbiographie (Schriften hrsg. v. Denifle I 151) erzählt. In der Vision erschien das Jesuskind auf einem Rosenbaum, während Seuse unter dem Baum sitzt. ‚Das Kindlein brach der Rosen viele ab und warf sie auf den Diener, so daß er zumal mit Rosen bestreut war. Da sie das Kindlein fragte, was die Rosen bezeichneten, da sprach es: „Die Menge der Rosen, das sind die mannigfaltigen Leiden, die ihm Gott zusenden will, die er freundlich von Gott empfangen und geduldig leiden soll"‘. Der erste der drei Holzschnitte stammt nach Schreiber etwa aus Nürnberg oder Augsburg um 1470, von dem dritten ist noch der Holzstock, stammend aus dem Kloster Söfflingen, vorhanden. **K.**

Erklärung. Die Abhandlung: ‚Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott‘ war bereits im Druck fertig gestellt, als die erschütternde Nachricht von dem ganz unerwarteten Hinscheiden des Herrn Prof. Schell eintraf. Daraus möge sich der Leser die Form dieser Abhandlung erklären. Prof. Schell hat in seinen zahlreichen Werken so viele neue überraschende Sätze ausgesprochen, daß die Dogmatik noch lange zu prüfen haben wird, bis sie seine echten und wahrhaft wertvollen Errungenschaften nach Ausscheidung dessen, worin er der menschlichen Schwäche seinen Tribut gezahlt hat, in ihren bleibenden Besitz aufnehmen kann. Möge der rastlose Eifer, mit welchem er von seinem Standpunkt aus die Wahrheit des katholischen Glaubens zu verteidigen bestrebt war, im Jenseits einen überreichen Lohn gefunden haben; möge sein glühender Wahrheitsdurst in der seligen Vereinigung mit der unendlichen Wahrheit selbst voll befriedigt sein! R. I. P.

Johann Stufler S. J.



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Abhandlungen.

Zur Kontroverse der katholischen und der griechisch-orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Ölung.

Von **Joseph Kern** S. J.

Die durch das große morgenländische Schisma vom Mittelpunkte der Einheit getrennten Kirchen anerkennen voll und ganz die sakramentale Würde der heiligen Krankenölung. Auch ihre notwendigen Bestandteile — Materie und Form — bestimmen sie im wesentlichen ebenso wie die lateinische Kirche, mit der sie auch in der Angabe der gottverordneten Ausspender und der Wirkungen des Sakramentes übereinkommen. Zeremoniellen Verschiedenheiten wurde bisweilen von beiden Seiten ungebührliche Bedeutung beigelegt, doch wurden darauf sich gründende Angriffe von den besonnenen Gelehrten sowohl des Orientes als des Okzidentes zurückgewiesen. Anders gestaltet sich die Sache, wenn der Empfänger dieses von Christus dem Herrn in besonderer Barmherzigkeit seinen Gläubigen bereiteten Heilmittels zur Sprache kommt. Griechische und russische Theologen klagen die Lateiner, zum Teil mit großer Heftigkeit, an, sie hätten gegen die Vorschrift des Apostels Jakobus (V, 14 f.) und gegen die Übung der alten Kirche die Spendung des gnadenvollen Mysteriums derart beschränkt, daß die Erreichung seines Zweckes ganz oder zum großen Teil vereitelt werde, und anerkännten darum praktisch nicht alle seine Wirkungen. Hingegen halten viele katholische Theologen den

getrennten Orientalen vor, daß sie im Widerspruch mit der Lehre der Schrift und Tradition den sakramentalen Ritus in sakrilegischer Weise an Menschen vollziehen, die ganz unfähig sind, seine Wirkungen an sich zu erfahren.

Suchen wir des Nähern die beiderseitigen Vorwürfe, die Tatsachen, welche ihnen zu Grunde liegen, und damit den Grad der Berechtigung der vorgebrachten Anklagen kennen zu lernen.

I. Die Vorwürfe der orientalischen Theologen gegen die Lateiner.

Mit großer Schärfe formulierte diese Vorwürfe schon Symeon, Erzbischof von Thessalonich († 1430), der wegen seiner dogmatischen und liturgischen Werke zu den hervorragendsten theologischen Schriftstellern der griechischen Kirche im ausgehenden Mittelalter zählt. In seiner Abhandlung περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου ἐλαίου schreibt er[1]): ‚Die Lateiner, die in allem Neuerungen einführen, haben auch in diesem Punkte die Lehre gefälscht. Man darf dies Sakrament, sagen sie, nicht Kranken geben, sondern nur Sterbenden, weil es Sünden nachläßt, damit nicht einer, falls er länger lebe, wieder sündige. O welch ein Unverstand! Der Bruder des Herrn spricht: Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen und aufrichten wird ihn der Herr; sie aber sagen: auf daß er sterbe. Siehst du, wie der, welcher über den Abhang gestürzt ist, immer tiefer fällt? Und wenn er in Sünden ist, werden sie ihm nachgelassen werden, natürlich damit er geheilt und aufgerichtet werde. Das zeigt uns der Heiland mit seinen Worten an den Gichtbrüchigen: deine Sünden sind dir vergeben, stehe auf und wandle, und: siehe, du bist gesund geworden, sündige nun nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres zustoße. Die Lateiner aber denken ganz anders als der Heiland und seine Apostel. Denen, die nicht mehr aufkommen, sondern im Sterben liegen, sei das Sakrament zu geben. Deshalb beobachten sie dabei auch nicht die apostolische Überlieferung, wenn sie von denen, die es nötig haben, herbeigerufen werden, sondern verfahren nach ihrem eigenen Sinne. Das hl. Evangelium sagt: Und sie salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie; jene aber sagen, es sei nicht zur Heilung zu geben, sondern

[1]) Migne gr. t. 155, 520.

damit die Kranken unheilbar werden und sterben. O Mensch, dir mangelt die Kenntnis der Mysterien und du lebst in arger Täuschung'.

In mehr verhüllter Form bringt **Metrophanes Kritopulus** († 1639 als Patriarch von Alexandrien) die gleiche Anschuldigung vor in seiner Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς[1]). ,Dieses Eucheläon[2]) heißt (in der orthodoxen Kirche) nicht letzte Ölung. Denn wir warten nicht die letzte Stunde des Kranken ab, um dann erst zur Salbung zu schreiten, sondern wenn wir noch gute Hoffnung für seine Genesung haben, wenden wir dieses Sakrament oder diesen sakramentalen Ritus an und bitten Gott, er wolle ihn heilen und bald von der Krankheit erlösen'.

Viel schärfer als Metrophanes wenden sich neuere russische Theologen gegen die Praxis der Lateiner.

Ignatius (Semenov), Erzbischof von Voronezs und Sadonsk, behauptet in seinem Werke ,über die Sakramente der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche'[3]), die römische Kirche gebe als Zweck der Krankenölung nicht die Heilung von körperlichen Leiden an, sondern die Reinigung von den Sünden und die daraus folgende Seelenruhe und Kraft gegen die Schrecken und die Schwäche, die dem Tode vorausgehen; in der römischen Kirche sei die hl. Ölung Vorbereitung für ein friedliches, schmerzloses Ende, Schutz der Gläubigen gegen den Feind des Heiles, der besonders in den letzten Augenblicken sucht, wen er verschlinge; die Heilung der Kranken betrachte man als einen Ausnahmsfall; darum heiße in dieser Kirche das Sakrament letzte Ölung oder Ölung der Sterbenden. — Erzbischof Ignatius sucht in eingehender grammatikalischer und exegetischer Prüfung des Jakobus-Textes die Falschheit der römischen Auffassung zu erweisen und schließt daran unter Berufung auf den liber sacramentorum Gregors des Großen die Versicherung, ,daß im Okzident diese Auffassung vom Zweck oder der Wirkung des Eucheläon erst lange nach dem Abfall des Westens von der morgenländischen Kirche Eingang gefunden hat, daß sie demnach als Neuerung anzusehen sei, wie deren noch viele andere in der Finsternis des Westens aufgetaucht sind'.

---

[1]) Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis, Appendix, p. 155 s.

[2]) Εὐχέλαιον = Gebetsöl, die gewöhnliche Bezeichnung des Sakramentes bei den Griechen.

[3]) Ignatija Archiepiscopa Voronežskago i Sadonskago, O tainstvach jedinoj, svjatoj, sobornoj i apostolskoj cerkvi. Opyt archeologičeskij[2] Sanctpeterburg 1863. S. 275 ff.

In dieser falschen Ansicht der Lateiner über den Zweck des Euchelaion sieht unser Autor den Grund für die Vorschrift, ‚es dürfe nur solchen Kranken gespendet werden, die schon im Sterben liegen und nur noch der Tröstungen oder der Wegzehrung bedürfen, die der Glaube bietet‘. Dem gegenüber drückt er die Lehre und Praxis seiner Kirche mit den Worten aus: ‚Auch wir halten dafür, daß es nur in schweren Krankheiten der hl. Ölung bedarf; aber wir behaupten nicht, daß dafür ein solcher Zustand des Kranken abzuwarten sei, daß nur noch erübrige, ihn durch die hl. Ölung in die jenseitige Welt überzuführen‘.

Ganz ähnlich wie der Erzbischof Ignatius äußert sich der Protohiereus Michael Archangelskij in seiner gelehrten ‚Untersuchung über die geschichtliche Entwicklung des Ritus der hl. Ölung seit der Einsetzung dieses Sakramentes bis zur Herausgabe seines gegenwärtigen Ordo mit ausführlicher Erklärung dieses Ordo‘[1]). Er bemerkt unter anderm: ‚Diese Meinung (das Sakrament sei nur hoffnungslos Darniederliegenden zu gewähren) ist der römisch-katholischen Kirche eigen, die auf dem Konzil von Trient für die Katholiken bestimmte, die letzte Ölung dürfe nur „gefährlich" Erkrankten gespendet werden. Im Rituale Romanum (tit. 5, c. 1) heißt es daher: „das Sakrament der letzten Ölung ist den gefährlich Erkrankten zu spenden (periculose aegrotantibus)". Aus dem Westen drang diese Meinung nach Rußland und verbreitete sich besonders durch den „Trebnik" (Rituale) Peter Mogilas. In der morgenländischen Kirche hat eine solche Lehre nie bestanden. Es findet sich z. B. in der jetzigen „Akoluthie" der griechischen wie der russischen Kirche nicht eine Vorschrift, nicht einmal eine Anspielung darauf, daß das Subjekt der Ölung ausschließlich der hoffnungslos oder gefährlich Erkrankte sei. Der selige Symeon von Thessalonich wies bereits im 15. Jahrhundert die in der abendländischen Kirche schon vor dem Konzil von Trient bestehende Ansicht und Praxis, die hl. Ölung nur lebensgefährlich Erkrankten zu spenden, gründlich als Irrlehre nach‘.

---

[1]) Issledovanie ob istoričescom rasvitii činosoveršenia Eleosviaščenia ot ustanovlenia sego tainstva do isania nynešniago ego ‚Posledovania‘ s podrobnym isiasneniem sego posledniago, protoiereia Mihaila Arhangelscago. Sanctpeterburg 1895. S. 79 ff.

[2]) Pravoslavno-dogmatičeskoe Begoslovie[5], Makarija mitropolita moskovskago. Sanctpeterburg 1895. 2. Bd. S. 470 ff.

Der gefeiertste unter den russischen Dogmatikern des abgelaufenen Jahrhunderts ist wohl der Moskauer Metropolit Makarius. Er spricht sich in seinem großen Werke: ‚Orthodox-dogmatische Theologie‘[1]) 2. Bd. § 231 über unsern Gegenstand also aus: ‚Das Sakrament der hl. Ölung ist nur für die Kranken, und zwar für die Schwerkranken, Schwerleidenden bestimmt, wie die vom Apostel angewendeten Worte zeigen. Aber auf der andern Seite hieße es zu weit gehen, wenn man dabei nur an Sterbende oder an solche Kranke denken wollte, die schon dem Ende entgegen gehen. Denn die Worte des Apostels bezeichnen sowohl nach dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauch als auch nach dem Gebrauch der hl. Schrift (Matth. 10, 18; 25, 36—39; Luc. 4, 14; 7, 10; 9, 2; Jo. 4, 46; 5, 3; 11, 1 ꝛc.) nicht bloß Sterbende, sondern überhaupt Schwerkranke, mithin auch solche, die noch Hoffnung auf Genesung haben. Deshalb verfährt die römische Kirche nicht richtig, da sie das Sakrament der hl. Ölung als Wegzehrung nur jenen Kranken spendet, deren Tod vor der Thüre steht; sie nennt es deshalb auch letzte Ölung, Sakrament der Sterbenden. Diese Praxis ist nach dem Geständnis von Lateinern selbst erst im 12. Jahrhundert aufgekommen‘.

Auch in den neuesten einschlägigen Abhandlungen russischer Autoren, darunter solcher bischöflichen Ranges, kehren die gleichen Anklagen wieder. Um die Leser nicht zu ermüden, möge nur noch ein russischer Laie zu Worte kommen. A. Bieljaev, Professor an der geistlichen Akademie in Moskau, veröffentlichte in der Zeitschrift ‚Orthodoxe theologische Encyklopädie‘[2]) Bd. V (1904) S. 397 ff. eine Abhandlung über die Ölweihe (hl. Ölung). Darin schreibt er zu unserem Gegenstand: ‚Die Lateiner anerkennen, wie man weiß, gleich den Orthodoxen alle sieben Sakramente. Aber ihre Anschauung betreffs der Bedeutung und des Zweckes der Ölsalbung ist von der orthodoxen Lehre verschieden. Der direkten und klaren Lehre des Apostels Jakobus zuwider setzen sie den Hauptzweck des Sakramentes nicht in die Heilung des Kranken und seine Erhebung vom Schmerzenslager, sondern darin, daß es ihm Mut einflöße, seinen Geist stärke und für das ewige Leben vorbereite, seine Scheidung von diesem Leben erleichtere. Darum heißt bei ihnen die Ölsalbung unctio infirmorum, extrema unctio, unctio exeuntium. Im Alter-

[1]) Pravoslavno-dogmatičeskoe Bogoslovie.[5] Sanctpeterburg 1895.

[2]) Pravoslavnaja bogoslovskaja Enziklopedija.

tum wurde auch in der römischen Kirche sowie im Orient die Öl-salbung nicht bloß an jenen vollzogen, die in Todesgefahr schwebten, sondern auch an Kranken, die kräftig genug waren, daß sie selbst in die Kirche kommen oder dahin gebracht werden und dort längere Zeit verweilen konnten'.

In voller Harmonie mit den russischen Theologen sprechen die wissenschaftlichen Vertreter der griechischen Kirche im engeren Sinne den Lateinern ihren Tadel aus. Mesoloras rügt in seinem Handbuch der Liturgik[1]), daß die lateinische Kirche die hl. Ölung nur denen, die in den letzten Zügen liegen, gewähre als Wegzehrung zum ewigen Leben.

Ch. Androutsos wiederholt in seiner Symbolik[2]) diese Rüge, bezeichnet das 12. Jahrhundert als die Zeit, in der im Westen die Umwandlung des Eucheläon in die letzte Ölung vor sich gegangen sei, weist unter Berufung auf das Konzil von Nicäa darauf hin, daß stets die Eucharistie und nicht das Eucheläon Wegzehrung war, und hält uns vor, daß nach dem Zeugnisse des hl. Irenäus und

[1]) Ἐγχειρίδιον λειτουργικῆς τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις 1895): Ουχὶ ὀρθῶς ποιεῖ ἡ Λατινικὴ Ἐκκλησία παρέχουσα τὸ μυστήριον τοῦτο μόνον εἰς τοὺς ψυχοῤῥαγοῦντας ὡς ἐφόδιον ζωῆς αἰωνίου (S. 219, Anmerkung).

[2]) Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου (ἐν Ἀθήναις 1901): ἡ μόνη μεταξὺ ἀμφοτέρων τῶν Ἐκκλησιῶν διαφορὰ εἶνε, ὅτι ἡ Δυτικὴ Ἐκκλησία τελεῖ αὐτὸ μόνον ἐπὶ τῶν ἐπιθανατίως νοσούντων ὥς τι εφόδιον διὰ τὴν μέλλουσαν ζωήν, μὴ ἐπαναλαμβάνουσα αὐτῷ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἀσθενείας τὸ δεύτερον ἐπιοκηπτούσης ἐπὶ τοῦ ἐλαίῳ χρισθέντος. Ἀλλ' ἡ μεταποίησις αὕτη τοῦ εὐχελαίου εἰς ἐσχάτην χρίσιν (extrema unctio) ἀντίκειται εἰς τὴν ἀρχαίαν αὐτοῦ χρῆσιν, ἐν πάσῃ κατὰ τὴν Γραφὴν ἀσθενείᾳ παρεχομένου, ὡς τελεῖ τοῦτο ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, εἰσήχθη δὲ πιθανῶς τὸ τοιοῦτον εὐχέλαιον εἰς τὴν Δύσιν ἀπὸ τοῦ ΙΒ' αἰῶνος (Hase 576) ὥς τι viaticum mortis ἐπισφραγίζον τὴν ἐνταῦθα ζωὴν καὶ ἰώμενον αὐτὴν ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, καθ' ὃν Χρόνον εἰσέρχεται εἰς τὰς αἰωνίους μονάς. Τοιοῦτον ὅμως ἐφόδιον ἦτο πάντοτε ἐν τῇ Εκκλησίᾳ ὄχι τὸ εὐχέλαιον ἀλλ ἡ θεία εὐχαριστία, τὸ φάρμακον τῆς ἀθανασίας, ὡς μαρτυρεῖ ἰδίως ἡ ἐν Νικαίᾳ σύνοδος ῥητῶς ἐφόδιον αὐτὴν καλοῦσα (Καν. 13). Ἡ δὲ χρίσις τοῦ ἀποθνήσκοντος δι' ἐλαίου ὕδατι μεμιγμένου καὶ κατὰ κεφαλῆς χεομένου, ὅπως ἀνεπηρέαστος ἀπὸ τῶν πονηρῶν τοῦ κόσμου δυνάμεων εἰσέλθῃ εἰς τοὺς ουρανούς, ἦτο ἦθος αἱρέσεώς τινος μνημονευομένης ὑπὸ τοῦ Εἰρηναίου (1. 21, 5) κ. τ. λ. S. 336.

anderer Väter eine alte Sekte (die Markosier) die Sitte hatte, die Sterbenden mit einer Mischung von Öl und Wasser zu salben, um sie beim Übergang in den Himmel gegen Angriffe der bösen Gewalten zu feien.

Konstantin Ralli gibt in seinem kürzlich erschienenen Werke über die Sakramente der Buße und des Eucheläon an[1]), die römische Kirche spende das Eucheläon nur einmal im Leben und zwar an dessen Ende. Er fügt daran die oben angeführten Worte des Metrophanes Kritopulus, aber merkwürdiger Weise auch die kirchlichen Vorschriften über die Wiederholung des Sakramentes.

Die gleiche Darstellung der katholischen Lehre und Praxis findet sich auch bei anderen griechischen Autoren und ist mitsamt der Klage über den Terminus ‚letzte Ölung' selbst in die Katechismen von Konstantinopel und Athen übergegangen[2]).

II. Die Vorwürfe der katholischen Theologen gegen die getrennten Orientalen.

Bei den vortridentinischen Scholastikern zeigt sich keine Kenntnis von einer tiefgreifenden Verschiedenheit der lateinischen und griechischen Lehre und Praxis betreffend das Subjekt der hl. Ölung. Erst Petrus Arcudius aus Corcyra[3]) († um 1633) lenkte die Aufmerksamkeit der abendländischen Theologen auf diesen Punkt. Arcudius war seiner Nationalität nach selbst Grieche, aber in Rom erzogen. Von Begeisterung für die katholische Wahrheit durchdrungen, wollte er auch seine Landsleute wieder dafür gewinnen. Um die gegenseitige Annäherung zu erleichtern, suchte er fortgesetzt die falschen Anschauungen der Lateiner über den Glauben und die Riten der Orientalen zu berichtigen, und diese zum Verlassen ihrer wirklichen Abirrungen zu bewegen. Das bedeutsame Werk **Libri septem de concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione** verdankt diesem Bestreben seinen Ursprung. Bei der Erörterung der Frage nun, wem das Euchelaon

---

[1]) Περὶ τῶν μυστηρίων τῆς μετανοίας καὶ τοῦ εὐχελαίου (ἐν Ἀθήναις, 1905) S. 123: Ἡ ρωμαϊκὴ ἐκκλησία χορηγεῖ τοῦτο ἅπαξ τοῦ βίου καὶ δὴ κατὰ τὰ λοίσθια τοῦ κάμνοντος.

[2]) Vgl. Echos d'Orient, Avril-Mai 1899, S. 199 ff.

[3]) Vgl. Hurter, Nomenclator[2], t. I. p. 284 s.

zu spenden sei, erhebt Arcudius schwere Anklagen gegen seine Volksgenossen. Er bringt Stellen aus Symeon von Thessalonich und anderen griechischen Autoren zum Beweis, daß die orientalische Kirche die hl. Ölung nicht nur Kranken, sondern auch vollkommen Gesunden, insbesondere den Büßenden gewähre. Dann fährt er fort (l. V, c. 4): ‚Favet multum nominatis auctoribus auctoritas Euchologii, in quo non tantum aegrotus, sed etiam sanus, qui sit ungendus, introducitur. Favet item praesens Graecorum consuetudo, quae quidem viget non in aliquo angulo Graeciae, sed ubique passim, quam eandem retinent hac nostra aetate tota Russia universaque Moscovia. Ego praesentem morem Graecorum, qui poenitentes quamvis benevalentes in omnibus iis partibus adhibita quoque forma sacramenti non aliter atque infirmos inungunt, nulla ratione probare possum; et si sordidi quaestus gratia id faciunt, ut testatur Nathanael, eo magis detestandus est.

Arcudius zeigt des weitern mit den gewöhnlichen Gründen, daß nur Kranke fähig sind, die Wirkungen des Sakramentes zu erfahren, und richtet dann gegen die Griechen einen jener heftigen Angriffe, die ihm viel Haß zuzogen und darum die Erreichung seiner guten Absichten mehr hinderten als förderten. ‚Graeci vero, qui alios novitatis accusant, et in eos aliquando insolentius insultant, respondeant ipsi, a quo istud acceperint, ut contra doctrinam apostolicam sanos ungere debeant. Ad haec multos inungunt fer. V. sanctioris hebdomadae, qui non sunt expiati sacramento poenitentiae. Non solum igitur errant, quia subiectum minus aptum inungunt, sed etiam quia ante sacramentum poenitentiae inungunt, cum extrema unctio detur extreme laborantibus per modum medicinae — medicamenta vero non mortuis, sed vivis dantur — proinde hoc mysterium non debeat antecedere cetera sacramenta, praesertim auricularem confessionem, quam vocant exomologesin. Est itaque merus abusus omnino reprobandus et abrogandus. Arcudius ist der Meinung, dieser Mißbrauch habe sich aus der außersakramentalen Anwendung des Krankenöles allmählich herausgebildet.

Theophilus Raynaud S. J. bringt im 16. Bande seiner Heteroclita spiritualia (p. 164) die heteroclisis inungentium sanos praepropere et contra Sacramenti institutionem.

Er berichtet, daß sehr viele Griechen die Salbung an Gesunden vollziehen und zwar unter Anwendung derselben Form wie bei Kranken, an den gleichen Körperteilen, mit der nämlichen geweihten Materie. Ita passim servant Graeci et ex eorum ritu Russi ac Moschi. De hodiernis plerisque Graecis idem tradit Franciscus Richardus l. de expeditione sacra ad insulam s. Irenaei c. 12, ubi notat, fornicatores et adulteros post confessionem inungi apud huiusmodi Graecos. Raynaud führt aus, daß es sich dabei nicht um was immer für fromme Salbungen handelt, wie sie von Alters her im Orient im Gebrauche sind, sondern daß man den Gesunden das Sakrament spenden wolle, um ihnen dadurch die Nachlassung der Sünden zu verschaffen. Quia Graeci et quoad materiam et quoad formam et quoad partes inungendas eadem praestabant erga sanos, quae erga depositos, perspicuum est, eos sacramentum extremae unctionis poenitentibus quoque bene valentibus contulisse abusione prorsus manifesta.

Benedikt XIV. legt im 5. Kapitel des 8. Buches seines Werkes de synodo dioecesana dar, es sei ununterbrochene und feste Tradition der lateinischen Kirche, daß die letzte Ölung nur gefährlich Kranken gespendet werden dürfe. Von dieser Tradition seien die Griechen abgewichen und salbten auch die Gesunden zur Vergebung der Sünden. Das gehe aus ihrem Euchologium und aus dem Zeugnisse mehrerer Autoren hervor. Ja, wenn der Bischof am Gründonnerstag das Krankenöl feierlich geweiht habe, lasse er es nicht aufbewahren, um es seiner Zeit zu den Kranken zu tragen, sondern verbrauche es auf der Stelle zur Salbung aller Umstehenden. Ferner komme es vor, daß Priester die Pönitenten, statt ihnen die sakramentale Buße aufzuerlegen, für Bezahlung mit dem hl. Öle salben, damit sie auf diese Weise von den Überbleibseln der Sünden und den dafür zu gewärtigenden Strafen frei würden. Das alles sei vollkommen sicher und erwiesen; nicht ebenso gewiß sei es, ob die Griechen eine solche Salbung der Gesunden als Sakrament betrachten. Mit Unwillen weist der gelehrte Papst die Behauptung von ein paar lateinischen Theologen, wie Juenin und De Saint Beuve zurück, die hl. Ölung könne Gesunden gültig gespendet werden, und schließt: Jure itaque Graecorum morem ita explicatum, ut voluit Arcudius, gravis erroris insimulant et damnant Theophilus Raynaudus (l. c.), Gonzalez in cap. *Quaesivit*,

de verborum Significat, n. 2; Tournely, de sacr. Extr. Unct. cit. qu. 3; Benedictus de Gaetanis . . aliique, quibus post quaestionem sedulo examinatam tandem adhaeret Herminier, de sacr. t. III., c. 5. Quocirca episcopi latini, in quorum potissimum commodum hanc materiam prolixius tractavimus, dioecesibus praesidentes, quas fideles incolunt graeci ritus, diligenter invigilent, ne iidem in eo versentur errore, ut credant, per unctionem, de qua loquimur, sacramentum conferri; et severe interdicant, ne ea unctio loco satisfactionis per confessarios imponendae poenitentibus iniungatur.

III. Das tatsächliche Fundament der gegenseitigen Anklagen

a. in der lateinischen Kirche. Die Behauptung der Orientalen, daß man im Abendlande mit dem 12. Jahrhundert begonnen habe, das Sakrament im Gegensatz zur allgemeinen früheren Praxis nur hoffnungslos darniederliegenden und dem Tode nahen Leidenden zu spenden, beruht auf Wahrheit. Wollten wir es in Abrede stellen, so könnten uns die orientalischen Theologen mit einer großen Zahl unwiderleglicher Beweise zum Schweigen bringen. Daß die Lehre und, von vorübergehenden Mißbräuchen abgesehen, auch die Übung der vorausgehenden Zeit eine andere war, ist zweifellos. Die Zeugnisse der hl. Väter für unser Sakrament sind keineswegs so spärlich, als man gewöhnlich annimmt. Aber in der ganzen Väterliteratur wird man auch nicht ein Wort finden, das andeutete, dies gottgegebene Heilmittel sei nur hoffnungslos dem Tode Verfallenen zu gewähren. Im Gegenteil, mehrere Väter, z. B. Cäsarius von Arles[1]), Cyrill von Alexandrien[2]), der große armenische Patriarch Johannes Mandakuni[3]), Isaak von Antiochien[4]), Prokop von Gaza[5]) tadeln aufs Schärfste die Gläubigen, daß sie in Krankheiten zu abergläubischen Mitteln greifen, anstatt zur

---

[1]) Migne l. t. 67, 1075.

[2]) Migne gr. t. 68, 470 s.

[3]) Joh. Mich. Schmid, heilige Reden des Johannes Mandakuni, S. 220 ff.

[4]) Bickell, s. Isaaci Antiocheni op. omnia, p. 187 s.

[5]) Migne gr. t. 87, 764.

hl. Ölung ihre Zuflucht zu nehmen. Der Tadel wäre in dieser Form sinnlos gewesen, wenn die davon Betroffenen hätten antworten können: die Priester verweigern diese Hilfe allen, die dem Tode noch nicht nahe sind. — Innocenz I. sagt in seinem bekannten Briefe an Decentius von Gubbio, die Stelle bei Jakobus (V 14 ff.) sei von den kranken Gläubigen zu verstehen; diese dürften mit dem hl. Chrysamöl (Krankenöl) gesalbt werden. Der Papst sagt nicht: ‚von den hoffnungslos Kranken oder Sterbenden'. Eine solche Auffassung seiner Worte schließt er aus durch die weitere Unterweisung, den der Kirchenstrafe unterworfenen Büßern dürfe die hl. Ölung nicht gewährt werden, weil sie ein Sakrament (genus sacramenti) sei; denn da ihnen die übrigen Sakramente versagt werden, dürfe man ihnen dies eine nicht zugestehen. Nun wurden aber jenen Büßenden die übrigen Sakramente zwar in gewöhnlicher Krankheit, aber nicht beim Herannahen des Todes versagt, wo sie nicht nur die Lossprechung, sondern auch die Eucharistie erhielten, mithin nach der von Innocenz aufgestellten Norm auch die hl. Ölung empfangen konnten. Der Unterricht des Papstes setzt also voraus, daß man um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts im Falle einer ernsten Erkrankung sofort das Sakrament verlangte und, wenn kein kanonisches Hindernis entgegenstand, auch sofort erhielt. — Daß diese Praxis bis zum 12. Jahrhundert währte, erweist eine ganze Reihe von Tatsachen. Erstens wurde bis dahin die hl. Ölung, wenn auch nicht ausnahmslos, so doch regelmäßig gleich nach dem Bußsakrament und zwar vor dem Viatikum gegeben. Daß man, wenigstens in der Regel, mit der Beicht und Absolution nicht bis zum Augenblick der äußersten Gefahr wartete, versteht sich von selbst. Übrigens fehlt es nicht an Zeugnissen, daß man Lossprechung und hl. Ölung schon bei einem Stadium der Krankheit erteilte, bei dem man die Wegzehrung noch nicht zu reichen für gut fand. So verordnet die große Synode von Aachen im Jahre 836[1]): Si (quis) infirmitate depressus fuerit, ne confessione atque oratione sacerdotali *necnon Unctione sanctificati olei* per eius (presbyteri) negligentiam careat. Denique si finem urgentem perspexerit, commendet animam christianam Domino Deo suo more sacerdotali *cum acceptione sacrae Communionis*. In dieser Bestimmung ist der Gegensatz zur späteren Praxis ganz auf-

---

[1]) Harduin, t. 4, 1397.

fallend. Die Synode will, daß der Priester den Kranken sogleich mit den Sakramenten der Buße und der hl. Ölung versehe; mit der hl. Kommunion mag er zuwarten, bis das Ende herannaht. Jetzt spendet man gar oft den Kranken das Bußsakrament und die Wegzehrung, wartet aber mit der letzten Ölung zu, weil der Arzt noch nicht alle Hoffnung aufgegeben hat.

Zudem wurde in alter Zeit die sakramentale Salbung nicht selten in der Kirche vorgenommen. Bischof Theodulf von Orleans († 821) schreibt in seinem zweiten Kapitulare[1]) vor, der Kranke solle, wenn sein Zustand es erlaube, gebadet, dann in weißen Kleidern in die Kirche gebracht werden; dort solle, während er teils knie, teils auf Sack und Asche liege, die hl. Handlung an ihm vollzogen werden. Überhaupt stellen die aus dem ersten Jahrtausend uns erhaltenen Ordines ad ungendum infirmum an den Empfänger des Sakramentes Anforderungen, die niemand einem Sterbenden machen wird. So verlangt, um nur ein Beispiel anzuführen, der älteste, aus Irland uns überlieferte Ordo, der Kranke solle, wenn er es könne, nach Empfang der hl. Salbung mehrere Gebete, deren Text angegeben wird, singen[2]). Einem schon dem Tode nahen Kranken wird kein Mensch längere Gesänge zumuten. — Außerdem findet sich eine ganze Reihe von Ordines aus dem 8.—12. Jahrhundert und aus verschiedenen Teilen der Kirche, die bestimmen, das Sakrament solle, falls nötig, sieben Tage nacheinander erteilt werden. Eine derartige Vorschrift wäre kaum zu begreifen, wenn man schon damals die hl. Ölung bis aufs Äußerste aufgeschoben hätte.

Wie vollzog sich seit dem 12. Jahrhundert ein so großer Umschwung in der Verwaltung dieses Sakramentes? wie wurde es extrema Unctio, sacramentum exeuntium? Die Gründe sind wahrhaft trauriger Art: gewissenlose Habsucht vieler Priester, wahnwitziger Aberglaube des Volkes, irrige Lehren unter den Theologen.

1. Gewissenlose Habsucht vieler Priester. Wer die Verordnungen der Synoden des 13. Jahrhunderts, die auf die Spendung der Krankenölung Bezug haben, durchgeht, wird überrascht sein, daß die Priester so oft eindringlich aufgefordert werden, nicht

---

[1]) Migne l. t. 105, 220.

[2]) F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church. S. 169.

bloß die Reichen, sondern auch die Armen zum Empfange des gnadenvollen Sakramentes zu ermahnen. Der Grund kann nicht zweifelhaft sein. Er wird auch ausdrücklich angegeben. Eine Synode von Valence (1258) schreibt vor[1]): infirmos ungat sacerdos cum magno honore et orationum celebritate, quae ad hoc sunt institutae; et nihil inde penitus exigatur sive a paupere sive a divite; sed si quid gratis datum fuerit, accipiatur. Schärfer spricht sich eine Synode von Exeter (1287) aus[2]): Qui difficiles se exhibuerint in hac parte, et infirmis poenitentibus et petentibus gratis absque ulla exactione pecuniae sacramentum hoc non contulerint, — cum gratia sit gratis data et non pretio conferenda — convicti super hoc iuxta canonicas sanctiones punientur condigne. Alexius Aurel. Pelliccia behauptet ganz allgemein[3]), die Priester hätten die Kranken fast ausgeplündert und ausgezogen zurückgelassen (infirmum fere bonis denudatum post unctionem relinquebant); dem funktionierenden Priester sei erstens das Leinenzeug zugefallen, auf dem der Kranke während der hl. Handlung lag; dazu habe es wenigstens zwei Kühe gekostet; endlich habe man noch die die zwölf großen Kerzen abliefern müssen, die während der Sakramentsspendung brannten. Aber Pelliccia begeht eine ungeheuerliche Übertreibung, indem er alles, was in verschiedenen Gegenden getrennt gefordert wurde, zusammenstellt und als regelmäßig von den Priestern verlangte Abgabe bezeichnet. So beruft er sich auf ein Synodalstatut des Bischofs Wilhelm Major von Angers vom Jahre 1294. Darin heißt es nun: Nosque accepimus referentibus fide dignis, quod dictum sacramentum, sine quo, ut dicunt sancti, periculosum est ex hac vita migrare, ex quadam negligentia omittitur: imo ut verius loquamur, ex sacerdotum rapacitate et avaritia, qui in collatione huius sacramenti novas et insolitas exactiones inducunt aliunde, petendo linteamina, quibus iacens inungitur aegrotans. Von der Ablieferung zweier Kühe u. s. w. ist hier keine Rede. Aber auch die Forderung des Leinenzeuges erscheint als neu und bisher unerhört. Der Bischof tritt ihr sofort mit Energie entgegen. Daß sich die Habsucht der Priester in derselben Form auch außer der

[1]) Harduin, t. 7, 1979.
[2]) Ibid. p. 1081. Cfr. 107, 1237.
[3]) De christianae Ecclesiae Politia, 475 s.

Diözese Angers geäußert habe, dafür wird kein Beleg beigebracht. Ein wichtiges Dokument für die Kenntnis der Mißbräuche in der Sakramentenverwaltung im 13. Jahrhundert ist die Schrift eines Passauer Anonymus: de occasionibus errorum haereticorum (1260)[1]. Der Verfasser beginnt mit den Worten: ‚Es gibt in der Kirche Leute, die durch Wort und Tat sowohl den Katholiken als den häretischen Leonisten (Waldensern) Ärgernis geben durch ihre Unehrerbietigkeit gegen die Sakramente der Kirche. Auf diese Weise werden durch ihre Schuld der Gottesdienst, die Sakramente, der Klerus, die Satzungen und Gebräuche der Kirche von den Ketzern herabgesetzt'. Betreffs der hl. Ölung heißt es: Sacramento Unctionis derogant, qui hoc sine pretio nulli dant; qui dicunt, quod sine pluribus sacerdotibus non possit dari et sine 12 luminibus; *qui dicunt, quod nullus debeat hoc petere nisi habens valorem duarum vaccarum*; qui inungendis iniungunt, ut alicui licito renuntient. Hier ist keine Rede von der Ablieferung des Leinenzeuges und der 12 Kerzen an den Priester. Freilich bleibt es arg genug, daß manche Priester ihr Amt nur für eine dem Werte von zwei Kühen gleichkommende Taxe verrichteten. Bruder Berthold von Regensburg ermahnt in einer seiner Missionspredigten[2]) die Zuhörer, sie sollten im Falle einer ernsten Krankheit alsbald die hl. Ölung empfangen. Der große Prediger läßt sich unter andern den Einwurf machen: ‚Bruder Berthold! ich fürchte noch eins, darum es gar mancher Mensch läßt'. — Nun was fürchtest du noch? — ‚Da will der Pfarrer drei Schillinge haben, und etwann von einem Reichen mehr, und von jedem Siechen, darnach er Vermögen hat; er will durchaus niemand ölen, wenn man ihn nicht dingen kann'. Bruder Berthold gibt die Antwort: ‚Da sollst du ihn fleißig bitten, daß er ungedingt öle; und will er das nicht tun, so sollst du es fleißig hin zu Gott begehren mit rechter Andacht, und sollst lieber ohne Ölung sterben, denn dingest du mit ihm, das wäre ihm eine große Hauptsünde. Darum sollst du eher ohne Ölung sterben. Er muß es aber Gott büßen, und wehe ihm, daß er je daran dachte! Denn man soll die sieben Heiligkeiten alle

---

[1]) W. Preger, Beiträge zur Geschichte der Waldenser im Mittelalter. S. 64 ff.

[2]) Göbel, Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg.[2] S. 333.

umsonst geben, also hat es der allmächtige Gott geboten'. Drei Schillinge entsprechen etwa 40—60 Kronen ö. W. Wenn bei vielen Priestern diese Summe der geringste, nur für Arme geltende Preis der hl. Handlung war, und die Forderung nach dem Reichtum des Kranken stieg, ist es leicht begreiflich, daß zahlreiche Kranke auf das Gnadenmittel ganz verzichteten, vielfach auch seine Kosten nicht erschwingen konnten, und daß die übrigen von so kostspieliger geistlicher Hilfe nichts wissen wollten, so lange noch nicht alle Hoffnung verloren war.

2. Wahnwitziger Aberglaube des Volkes. Bruder Berthold läßt sich in der eben angeführten Predigt einwenden: ,Ja, Berthold! ich fürchte aber zwei Dinge oder mehr daran. Ich höre sagen, sobald ich mich heiße ölen, dürfe ich nimmermehr bei meinem Gemahle liegen. Darum lasse ich es, so lange ich nur kann'. — Sieh, antwortet der Missionär, das ist eine rechte Lüge und eine Ketzerei. Du sollst bei deinem Gemahle liegen, wie der Ehe Recht ist, jetzt wie zuvor in Gottes Namen ohne Sünde. — ,Bruder Berthold! ich fürchte noch zwei'. — Was fürchtest du denn noch? — ,Da höre ich sagen, ich dürfe kein Fleisch mehr essen, und dürfe kein Mensch mehr auf dem Leilachen liegen, darauf man mich geölt habe, und ich dürfe nimmermehr auf die Erde treten'. Die Erwiderung lautet: ,Das ist allessammt gelogen. Du darfst Fleisch essen wie zuvor, liegen und schlafen auf deinem Leilachen wie zuvor, wenn man sie gewaschen, tritt auf die Erde barfuß und beschuhet ohne Sünde'. — Dieser Aberglaube war durchaus nicht auf Deutschland beschränkt, sondern beherrschte, wenn nicht überall, so jedenfalls in einem großen Teile der abendländischen Christenheit die Gemüter. Eine Synode von Worchester (1240) sagt[1]: **Sunt autem quidam ut audivimus, qui post perceptionem huiusmodi sacramenti sanitati pristinae restituti nefas reputant, vel uxores suas cognoscere, vel carnes comedere, vel etiam aliqua ratione nudis pedibus ambulare. Horum autem errorem, utpote doctrinae sanae contrarium, execramur et eos excommunicationibus et monitionibus duximus corrigendos etc.** 47 Jahre später beklagt die Synode von Exeter (1287) denselben Aberglauben als die Ursache, daß Leute aus dem unerfahrenen Volke das Sakrament kaum im letzten Augenblicke empfangen wollen[2]:

---

[1]) Harduin, t. 7, 337.

[2]) Ibid. 1081. Cfr. a. a. O. 107, 1979.

Quoniam quidam laici imperiti de hoc sacramento nequiter sentientes illud abhorrent in tantum, quod vix velint illud suscipere etiam in extremis fatue aestimantes, quod post ipsius susceptionem carnis esum, nudis pedibus incessum, copulam carnalem etiam cum uxore legitima sibi fore penitus interdicta, praecipimus parochialibus presbyteris, ut ubi noverint tantam haeresim pullulare, contrarium praedicent. Daß ähnliche lächerliche Meinungen in Frankreich, speziell in der Normandie verbreitet waren, berichtet Chardon in seiner Geschichte der Sakramente[1]). Ein Konzil von Mecheln[2]) bekämpft noch 1607 einen andern Irrtum, den Glauben nämlich, wer die hl. Ölung empfangen habe, dürfe kein Testament machen; tue er es aber dennoch, so seien seine Verfügungen ungültig. Die angeführten zwei Gründe reichen gewiß aus, um zu erklären, wie es gekommen ist, daß ‚das Sakrament der gütigsten Barmherzigkeit Gottes' seit dem 12. Jahrhundert den Gläubigen mehr und mehr ein Gegenstand des Schreckens ward, und darum höchstens dann zugelassen wurde, wenn alle Hoffnung auf Rettung geschwunden war.

3. Irrige Lehren unter den Theologen. Als im 13. Jahrhundert die spekulative Behandlung der Sakramentenlehre einsetzte, entspann sich bald eine rege Kontroverse über die Hauptwirkung (effectus principalis) der letzten Ölung. Albert der Große und der heilige Thomas sahen mit Recht diese Hauptwirkung in der übernatürlichen Stärkung der Seele. Der heilige Bonaventura aber und Duns Skotus mit seiner Schule verlegten den effectus principalis in die endgültige Nachlassung der läßlichen Sünden. Unter endgültiger Nachlassung (remissio finalis) verstanden sie eine Tilgung der läßlichen Sünden in der Weise, daß keine mehr nachfolge. Nun waren alle Scholastiker darin einig, daß die hl. Ölung einem Menschen nicht gespendet werden dürfe, der unfähig sei, ihre Hauptwirkung zu empfangen. Ferner war man nach katholischer Lehre darüber einig, daß ohne außerordentliches Privileg kein Mensch längere Zeit alle läßlichen Sünden zu vermeiden vermöge. Daraus ergab sich für die Verteidiger der Doktrin, Hauptwirkung des Sakramentes sei die remissio finalis venialium, die unvermeidliche Folgerung, die letzte Ölung dürfe erst dann erteilt werden, wenn der

[1]) Migne, Theologiae cursus completus, t. 20, 761 s.
[2]) Harduin t. 10, 1946.

Kranke nicht mehr sündigen könne oder doch wenigstens dem Tode schon so nahe sei, daß er jegliche weitere läßliche Schuld zu vermeiden im Stande sei. Der hl. Bonaventura und Scotus sprechen diese Folgerung mit aller Bestimmtheit aus. Der seraphische Lehrer schreibt[1]: Sacramentum ‚non est propter infirmitatem, sed propter hoc, quod (aegrotus) appropinquat egressui, in quo possunt venialia perfecte curari. Et quod istud est verum, patet, quia quantumcunque quis infirmetur, non datur ei hoc sacramentum, nisi praesumatur, quod moriatur vel quod sit in articulo mortis. Et si constaret nobis de aliquo, quod liberaretur sive liberandus sit, non deberet ei dari hoc sacramentum. Scotus[2]) findet den einzigen Grund dafür, daß Gesunde, die dem Tode durch eine äußere Ursache entgegengehen, der sakramentalen Salbung nicht teilhaft werden können, in dem Umstande, daß sie den Gebrauch des freien Willens bewahren, mithin nach der hl. Ölung wieder sündigen könnten; et talibus, qui possunt amplius peccare, non debet dari. Schwindsüchtige, Wassersüchtige und dergleichen Kranke schließt der doctor subtilis unter gewöhnlichen Verhältnissen vom Sakramente aus, quia licet tales sint infirmi, non tamen statim aufertur ab eis potestas peccandi venialiter. Es ist klar, daß auch eifrige Priester, die die scotistische Doktrin für wahr oder doch für probabel hielten, es nicht wagten, Schwerkranken die letzte Ölung zu geben, wenn der Tod nicht unmittelbar bevorzustehen schien. Als später die thomistische Lehre durchdrang und als für die Kirche bessere Zeiten kamen, in denen die Gläubigen nicht mehr die Habsucht ihrer Seelenhirten zu fürchten hatten und selbst nicht mehr unter dem Banne lächerlicher Meinungen standen, blieb es doch in nur zu vielen Gegenden bei der einmal bestehenden Praxis. Die Priester hielten das, was tatsächlich geschah, auch für das richtige Verfahren, und die Gläubigen behielten ihre Furcht vor der letzten Ölung als der sicheren Ankündigung des Todes bei.

b) In den orientalischen Kirchen. Einzelne katholische Theologen, besonders Goar O. Pr. in seinem klassischen Euchologium und Drouven de re sacramentaria nahmen die Orientalen in Schutz gegen die Anklage, daß sie das Eucheläon den Ge-

---

[1]) Comm. in l. IV. sent. dist. 23, a. 1, qu. 1 ad 1.

[2]) Reportata Parisiensia, in l. IV. sent. dist. 23, qu. unica.

sunden erteilten. Infolge dessen wiederholen neuere katholische Autoren die alten Anklagen meist nur mit Vorbehalt. Indes wie immer es sich zur Zeit eines Goar und Drouven verhalten haben mag, so ist es vollkommen gewiß, daß gegenwärtig in der konstantinopolitanischen und in der hellenischen Kirche das Eucheläon ebensowohl Gesunden als Kranken gewährt wird.

Bischof Stephan von Mogilev bezeugt in seinem Traktat über die Sakramente und Riten der orthodoxen Kirche[1]), im Patriarchat von Konstantinopel werde dieses Sakrament vor jeder liturgischen Feier denen gespendet, die sich zur Kommunion vorbereiten; die Alumnen der theologischen Schule von Chalcedon empfangen vor jeder Kommunion auch die hl. Ölung. G. Jaquemier teilt im Echos d'Orient (Avril-Mai 1899) folgenden Bericht aus der Zeitung Κωνσταντινούπολις französisch mit: ‚On nous écrit de Chalcédoine . .: Hier, grâce au zèle vigilant de Sa Grandeur le metropolite de Chalcédoine le sacrement de *l'Euchelaeon* a été administré dans l'église de la Sainte Trinité aux élèves des écoles grecques, qui devaient participer aujourdhui au Saints Mystères. On ne saurait trop louer cette pieuse initiative, qui manifeste une fois de plus le zèle paternelle de Sa Grandeur . .‘ Der Praxis entspricht die Theorie. Mesoloras bezeichnet schon in der Definition des Sakramentes als Empfänger den körperlich oder geistig Kranken und versichert, das Eucheläon werde jedem Gläubigen erteilt, der erkenne, daß er des Segens und der Stärkung Gottes auch durch dieses Mysterium bedarf, um an der göttlichen Eucharistie teilzunehmen, ohne sich der Verdammung schuldig zu machen[2]). Ralli erklärt ohne jede Einschränkung[3]), Subjekt dieses Sakramentes sei

---

[1]) Tainstva i obrjady pravoslavnoj cerkvi, Charkow 1904. S. 19.

[2]) Ἐγχειρίδιον . . S. 218 ff.: Τὸ Εὐχέλαιον εἶνε ἡ ἱερὰ ἐκείνη τελετή, δι' ἧς, ἐνῷ ὁ ἱερεὺς χρίει τὸν σωματικῶς ἢ ψυχικῶς ἀσθενῆ διὰ τοῦ εὐλογημένου ἐλαίου, κατέρχεται ἐπὶ τοῦτον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ θεραπεύουσα τὴν ἀσθένειαν τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς. Τὸ εὐχέλαιον παρέχεται καὶ εἰς πάντα πιστόν, συναισθανόμενον, ὅτι ἔχει ἀνάγκην τῆς εὐλογίας καὶ ἐνισχύσεως τοὺ Θεοῦ καὶ διὰ τοῦ μυστηρίου τούτου, δπως ἀκατακρίτως μετάσχῃ τῆς θείας Εὐχαριστίας.

[3]) Περὶ τῶν μυστηρίων κ. τ. λ. S 115: Ὑποκείμενον τοῦ μυστηρίου τούτου ἐστὶ πᾶς ὁ βεβαπτισμένος, εἴτε ὑγιῶς ἔχων εἴτε πάσχων.

jeder Getaufte, ob er nun gesund sei oder krank[1]). Jacquemier bringt in dem angeführten Artikel des Echos d'Orient Stellen aus den Katechismen von Konstantinopel und Athen, die klar und bestimmt aussprechen, daß auch Gesunde das Eucheläon empfangen können, und teilt mit, daß er auch im persönlichen Verkehr mit den Griechen die Überzeugung gewonnen habe, daß sie den Gesunden das Eucheläon nicht etwa als Sakramentale, sondern ebenso gut wie den Kranken als Sakrament geben wollen.

Die russische Kirche weicht in ihrer Lehre und Praxis ganz und gar von den Griechen ab und stimmt mit den Lateinern überein, sie hat heute noch gegen abergläubische Volksmeinungen zu kämpfen, die im Abendlande größtenteils schon ausgerottet sind, ja ihre Theologen klagen bitter darüber, daß in Rußland der Mißbrauch, den sie der römischen Kirche mit so viel Heftigkeit vorhalten, nämlich den Empfang des Sakramentes bis auf die letzte Stunde zu verschieben, ein allgemein verbreitetes Übel sei. Schon oben (S. 600) wurde die Versicherung des Erzbischofs Ignatius gebracht: ‚Auch wir halten dafür, daß es nur in schweren Krankheiten der hl. Ölung bedarf'; wir hörten den Metropoliten Makarius mit Nachdruck aussprechen: ‚Das Sakrament der hl. Ölung ist nur für die Kranken, und zwar für die Schwerkranken, Schwerleidenden bestimmt, wie die vom Apostel angewendeten Worte zeigen'. Archangelskij stellt (a. a. O. S. 81) die allgemeine Norm auf: ‚die letzte Ölung ist allen Gesunden zu verweigern'. Er zählt dann eine Reihe von Salbungen, die mit dem sakramentalen Krankenöl innerhalb der orientalischen Kirche an Gesunden vollzogen wurden, auf und fällt darüber das Urteil: all das sind ‚partikuläre Mißbräuche ohne dogmatische Grundlage und daher hat die hl. Kirche sie in der 163. Regel ihres großen Rituals verboten'. Unter die Mißbräuche ohne dogmatische Grundlage zählt Archangelskij selbst die Praxis der lateinischen Kirche, Greisen, die ohne eigentliche Krankheit dem Grabe zuwandern, das Sakrament der hl. Ölung zu spenden. V. Maltzew (Die Sakramente . . S. 451) bezeugt für die russische Kirche: ‚Dieses Sakrament wird nur Kranken erteilt gemäß der Belehrung des hl. Apostels Jakobus (V, 143 f.) und der

[1]) Ähnliche Aussprüche griechischer Autoren bringt Mons. F. di Mento in, Bessarione' (1899—1900) p. 538 s.

Vorschrift des Nomokanons 163, und durch die dem Priester nach der Weihe übergebenen bischöflichen Grammata ist es verboten, dasselbe an Gesunden, und durch Nomokanon 164 an Verstorbenen zu vollziehen'. — Daß diese Übereinstimmung mit der römischen Kirche nicht auf Rußland beschränkt ist, sehen wir z. B. aus dem soeben erschienenen ‚Kirchenrecht der morgenländischen Kirche' von Dr. Nikodemus Milasch, orthodox-orientalischen Bischofs in Zara, der sogar das Eucheläon unbedenklich als ‚letzte Ölung' bezeichnet. ‚Außer der hl. Eucharistie hat die Kirche für ihre schwer erkrankten Söhne auf Grund der heiligen Schrift noch ein Sakrament normiert, nämlich die letzte Ölung (τὸ εὐχέλαιον) . . . Der letzten Ölung wird nur jener schwer erkrankte Christ teilhaftig, welcher seine Sünden bereut hat, sich sonach (?) bei Bewußtsein befindet' (S. 684).

Wohl treten einzelne russische Autoren, wie Bischof Stephan im oben angeführten Traktat für die Gültigkeit und Erlaubtheit der Spendung unseres Sakramentes an leiblich Gesunde ein, aber sie müssen nicht nur gestehen, daß die kirchliche Vorschrift: ‚Gesunden darf es durchaus nicht erteilt werden', strenge eingehalten wird, sondern sehen sich auch genötigt, in die Klage einzustimmen, die hl. Ölung werde fast nur von hoffnungslos darniederliegenden, dem Tode nahen Kranken empfangen. Als Grund davon werden religiöse Gleichgültigkeit, der zu umständliche Ritus und abergläubische Volksmeinungen angegeben. Als solche Meinungen führt Archangelskij (S. 261 f.) an: der nach der hl. Ölung Genesende müsse ins Kloster gehen oder wenigstens in der Welt die Mönchsgelübde beobachten, verschiedene Fasten halten, dürfe nicht baden; andererseits wer das Sakrament empfange, sterbe ganz sicher u. s. w. A. A. Dmitrievskij bedauert in einer Schrift ‚über die Mängel der modernen kirchlich religiösen Erziehung und ihre Ursachen'[1], daß wegen der nicht rechtzeitigen Erteilung der hl. Salbung ‚viele überzeugt sind, dies Sakrament sei nur für Schwerkranke, die keine Hoffnung auf Genesung mehr gewähren, es sei gleichsam das letzte Sakrament, ein Mensch, der nach seinem Empfang wieder gesund werde, dürfe sich nicht baden, dürfe kein Fleisch essen, keine Ehe eingehen u. s. w.' — Nicht geringe Verlegenheit bereitet den russischen Theologen die Erklärung der in einigen wenigen Kirchen am Gründonnerstag oder Karsamstag

[1]) Niedostatki sovremiennago cerkovno-religiosnago vospitanija, Kiew 1901. S. 17.

stattfindenden allgemeinen Ölung der Anwesenden[1]. Archangelskij berichtet, von den orthodoxen Theologen erwähnen den Brauch einige gar nicht, andere geben kein Urteil darüber ab, der Rest sei geteilter Meinung. Die einen glauben, es sei nur ein kirchlicher Ritus, kein Sakrament, die andern glauben, es sei ein Sakrament. — Der Brauch ist wohl hervorgegangen aus der im Orient schon lange vor dem Schisma bestehenden Sitte, nach der Spendung des Euchelaions an den Kranken auch die Umstehenden nicht sacramentaliter mit dem heiligen Öle zu salben.

IV. Grad der Berechtigung der gegenseitigen Anklagen.

Nachdem wir das Fundament kennen gelernt haben, das tatsächlich den beiderseitigen Vorwürfen hinsichtlich der Verwaltung des Sakramentes der hl. Ölung zu Grunde liegt, bietet es keine besondere Schwierigkeit mehr festzustellen, in wie weit diese Anklagen berechtigt, in wie weit sie ungerecht sind.

a. Gewiß sind die orientalischen Theologen im Rechte, wenn sie die seit dem 12. Jahrhundert innerhalb der katholischen Kirche stark verbreitete Sitte tadeln, derzufolge man die Krankenölung erst verlangt und erteilt, wenn die Hoffnung auf Genesung aufgegeben ist und der Tod nahe bevorsteht. Diese Sitte steht im Widerspruch mit der Übung der alten Kirche und führt ihr Entstehen auf Gründe zurück, die nichts gemein haben mit dem Wirken des heiligen Geistes. Diese Sitte gefährdet sodann in hohem Maße die Erreichung des Zweckes dieses so trostreichen Gnadenmittels. Die hl. Ölung hat als Hauptwirkung die übernatürliche geistige Stärkung des Kranken in seiner leiblichen Schwäche, damit er die Schmerzen, die Beängstigungen und Versuchungen, die ihn bedrängen, zur Ehre Gottes so ertrage, daß auch in Bezug auf diese Trübsal sich das Wort bewahrheite: ‚Das Augenblickliche und Leichte unserer Drangsal wirkt über Maßen in Überschwenglichkeit ewige Wucht der Herrlichkeit in uns'. Diese übernatürliche Stärkung soll dann bewirken, daß der Kranke unter ganz außerordentlichem Beistande der göttlichen Barmherzigkeit, deren Händen er durch das Sakrament im Namen Christi anvertraut ist, solche Akte des Vertrauens,

[1] Vgl. den Ritus dieser allgemeinen Salbung bei v. Maltzew, Die Sakramente. S. 549.

der Ergebung, der Geduld, der Reue, der Gottesliebe erwecke, **daß er volle Verzeihung jeglicher Schuld und gänzliche Nachlassung aller zeitlichen Strafen erlange und so, falls der Herr ihn ruft, bereit sei, ohne Durchgang durch das Reinigungsfeuer sofort der ewigen Seligkeit teilhaft zu werden.** Daher wurde von den Alten die hl. Ölung gar sinnig genannt: **sanantis divinae gratiae dulcedo.** Ihre Bestimmung, die Seele zur vollen Gesundheit zurückzuführen und dadurch für den unmittelbaren Eintritt in die Herrlichkeit zu disponieren, wird schon von den hl. Vätern angedeutet, findet sich klar ausgesprochen in den alten liturgischen Gebeten der Kirche, wird von den Häuptern der Schule — Albert dem Großen, dem hl. Thomas, dem hl. Bonaventura, Duns Skotus und andern großen Scholastikern, z. B. Richardus a Mediavilla, Petrus de Palude, Innocenz V., Aureolus und Capreolus — als zweifellose Offenbarungswahrheit betrachtet, und wird vom Trienter Konzil offen genug als solche anerkannt. Oft aber ist zur Erreichung der vollen Gesundheit der Seele eine so starke Erleichterung der körperlichen Leiden notwendig oder doch zuträglich, daß die Kraft der Krankheit gebrochen und die Wiedergenesung eingeleitet wird. In diesem Falle wird der Eingang in die ewige Freude verschoben, um einstens desto herrlicher sich zu gestalten, wenn der Mensch nach Erlangung der Gesundheit treu mit den großen Gnaden mitwirkt, die ihm zu Teil geworden sind. — Was geschieht nun, wenn die letzte Ölung dem schwerleidenden, aber dem Tode noch nicht nahen, vom Arzte noch nicht aufgegebenen Kranken nicht gewährt wird? Vielleicht sehen die Angehörigen und auch der Seelsorger, wie hart der Kranke leidet, wie sehr er, um alles ergeben und wahrhaft christlich zu dulden, außerordentlicher Hilfe und Kraft bedarf; ihm diese Hilfe und Kraft zu verschaffen, hat unser erbarmungsreicher Heiland die hl. Ölung eingesetzt, aber der arme Bedrängte erhält sie noch lange nicht — weil es nun einmal so der Brauch ist. Das Konzil von Trient lehrt, unser Feind biete niemals so sehr all seine List und Schlauheit auf, um uns gänzlich zu verderben und womöglich auch um das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu bringen, als wenn er merkt, daß uns das Lebensende bevorsteht; als festeste Schutzwehr gegen seine Angriffe habe unser gütigster Erlöser das Sakrament der letzten Ölung vorgesehen. Welches der natürliche Ausgang der Krankheit sein werde, erkennt der Feind der menschlichen Natur selbstver-

ständlich viel eher als Angehörige, Arzt und Priester. Wenn man also dem Leidenden die vom Herrn für ihn bereitete Schutzwehr vorenthält, wenn man ihm die sakramentale Stärkung erst zukommen lassen will, wenn er schon halb oder ganz bewußtlos ist, dann ist gar sehr zu fürchten, daß man ihm zu Hilfe eilt, wo er schon unterlegen ist und sich nicht mehr zu neuem siegreichen Kampfe zu erheben vermag. Und wird auch durch Gottes Erbarmen das Äußerste vermieden, seine herrlichste und schönste Frucht vermag das in letzter Stunde empfangene Sakrament wohl selten mehr zu vermitteln, weil der Sterbende bereits außer Stande ist, mit den sakramentalen Gnaden jene Mitwirkung zu verbinden, durch die er für die sofortige Erlangung der Glorie disponiert würde. — Und die Wiederherstellung der Gesundheit durch das übernatürliche Heilmittel? Darauf verzichtet man bei der angegebenen Praxis von vornherein, Errettung vom Tode erfolgt fast nur in Fällen, wo der Kranke nicht so schlimm daran ist, als man meinte. Die körperliche Heilung geschieht ja in sakramentaler Weise durch die Rückwirkung der geistigen Stärkung auf den Organismus. Wird aber mit der hl. Ölung gezögert, bis der Tod vor der Türe zu stehen scheint, so wird der Kranke häufig in einem Zustande sein, bei dem er die geistige Stärkung selbst wegen getrübten Bewußtseins actu nicht mehr empfangen kann; wenn das aber auch noch möglich ist, so wird doch in den meisten Fällen das Übel schon so weit fortgeschritten sein, daß durch den Einfluß der geistigen Erhebung wohl noch eine Erleichterung, aber keine Befreiung vom Tode mehr bewirkt wird.

Sind wir also gezwungen einzugestehen, die katholische Kirche werde mit Recht beschuldigt, daß sie gegen die Lehre des Apostels Jakobus, gegen die Praxis der alten Kirche das von Gott für die Gesundheit des Leibes und der Seele gegebene Heilmittel zur letzten Ölung gemacht habe, die sie nur den Sterbenden erteilt? Mit nichten. Die russischen Theologen beklagen es, daß innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft die gleiche Unsitte herrsche wie in der römischen, und wir können hinzufügen: sie herrscht dort in noch schlimmerem und ausgedehnterem Maße als bei uns. Was würden sie also sagen, wenn wir behaupten wollten: die russische Kirche hat das Euchеläon zum Sakrament der Sterbenden gemacht, das niemand bekommt, der noch Hoffnung auf Genesung zuläßt? Sie würden eine solche Behauptung als Verleumdung zurückweisen und mit Recht antworten: einen Mißbrauch, der aus religiöser Gleichgültigkeit und

aus abergläubischen Meinungen stammt und der sich im Widerspruch mit der Lehre und den Mahnungen der Kirche erhält, kann man ohne Unrecht nicht dieser selbst zur Last legen. Nun, die gleiche Antwort geben wir auf die vorgeführten Anwürfe gegen die katholische Kirche. Woher weiß man denn überhaupt, daß seit dem 12. Jahrhundert die von den orthodoxen Theologen so scharf gerügte Unsitte im Abendlande eingerissen ist? Fast ausschließlich aus den Dekreten der kirchlichen Autorität, die jene Unsitte und ihre Ursachen verurteilt, und die Priester zu ihrer Bekämpfung auffordert.

Die Lehre der katholischen Kirche als solcher ist vor allem in den dogmatischen Beschlüssen des Konzils von Trient, in dem auf Grund eines Dekretes des Konzils vom hl. Stuhle herausgegebenen Katechismus und im Rituale Romanum zu suchen. Das Konzil erklärt[1]), **esse hanc Unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur.** Die orientalischen Theologen werden nicht leugnen wollen, daß die hl. Ölung besonders denen zu spenden sei, die in äußerster Gefahr schweben, d. h. daß bei solchen, wenn sie das Sakrament aus was immer für einem Grunde früher nicht erhalten haben, alles aufzubieten sei, daß sie wenigstens noch im letzten Augenblicke dieser außerordentlichen Gnadenhilfe teilhaftig werden. Das Konzil will aber nicht, daß man diese äußerste Not abwarte. Denn es schickt die allgemeine Erklärung voraus: diese Salbung sei an den Kranken zu vollziehen. Wie unrichtig die von russischen Autoren so oft wiederholte Anklage ist, die römische Kirche gebe die letzte Ölung nur als Stärkung für die Reise in die Ewigkeit, geht schon daraus hervor, daß das Konzil mit ausdrücklichen Worten lehrt, durch die Gnade des Sakramentes erlange der Kranke bisweilen, wenn es zum Heile der Seele zuträglich sei, die Gesundheit des Leibes wieder.

Der Katechismus des Konzils lehrt[2]): ‚Obwohl dieses Sakrament deswegen erteilt wird, daß es den Kranken außer der geistlichen Gnade, die es verleiht, auch die Gesundheit wieder gebe, so wird es doch, da die Genesung der Kranken nicht immer erfolgt, in der Form

---

[1]) Doctrina de sacramento extremae Unctionis, c. 3.

[2]) Pars II, c. VI., n. 9.

des Gebetes vollzogen, auf daß wir von Gottes Gnade erbitten, was die Kraft des Sakramentes nicht in beständig gleichbleibender Ordnung zu bewirken pflegt. Man muß aber die Gläubigen belehren, daß, obgleich dies Sakrament für alle bestimmt ist, dennoch einige Klassen von Menschen von seinem Empfange ausgeschlossen sind. An erster Stelle sind die ausgeschlossen, die körperlich gesund und kräftig sind. Denn daß man diesen die letzte Ölung nicht geben dürfe, lehrt der Apostel, wenn er spricht: ‚Ist jemand krank unter euch‘, und zeigt auch die Vernunft, da das Sakrament ja dazu eingesetzt ist, um als Arznei zu dienen nicht bloß für die Seele, sondern auch für den Leib. Da nun jene allein, die an einer Krankheit leiden, der Heilung bedürfen, deshalb soll besonders (etiam) jenen, die so gefährlich krank zu sein scheinen, daß zu befürchten steht, es möchte ihnen der letzte Lebenstag bevorstehen, dieses Sakrament erteilt werden. Hiebei versündigen sich aber diejenigen überaus schwer, die für die Salbung des Kranken die Zeit abzuwarten pflegen, wo er schon aller Hoffnung auf Rettung beraubt, die Lebenskraft und den Gebrauch der Sinne zu verlieren beginnt‘ u. s. w. Hier ist das Subjekt der Sache nach genau so bestimmt, wie wir es z. B. beim Metropoliten Makarius gesehen haben (S. 601).

Genau dieselbe Lehre enthält das *Rituale Romanum*, nach dessen Anweisungen sich der Priester in der Verwaltung der Sakramente zu richten hat. Man vergleiche titulus V, caput I n. 1 u. 5. Es genügt, hier hervorzuheben, daß alle Gebete, die der Priester nach der heiligen Salbung zu verrichten hat, inständig die Wiederherstellung der Gesundheit des Kranken erflehen. Von so bornierter Gedankenlosigkeit ist doch wohl kein Priester, daß er meinen könnte, die Kirche verpflichte ihn einerseits, mit der Spendung des Sakramentes die Todesstunde abzuwarten, befehle ihm aber andererseits, recht eifrig um die Genesung zu beten. — Zahlreiche Provinzial-Synoden haben seit dem Konzil von Trient Verordnungen über die Spendung der letzten Ölung erlassen. Wer diese Verordnungen durchgeht, wird immer und immer wieder die Mahnung antreffen, den Empfang des Sakramentes doch nicht zu lange zu verschieben, er wird finden, daß den Seelsorgern aufs Strengste aufgetragen wird, den Kranken mit der göttlichen Gnadenhilfe rechtzeitig beizuspringen, und daß ihnen mit dem Gerichte Gottes gedroht wird, wenn sie ihre heilige Pflicht vernachlässigen. — Es setzen mithin die theologischen Schriftsteller des getrennten Orientes mit großem Unrecht auf Rechnung der Lehre

und Anordnung der katholischen Kirche selbst einen Mißbrauch, der gegen ihre Lehre und ihre Gesetze entstanden ist und sich zum Teil noch erhält.

b. Die in der konstantinopolitanischen und hellenischen Kirche gebräuchliche Erteilung des Euchelãon an Gesunde, speziell an solche, die zum Tische des Herrn treten wollen, ist ohne Zweifel als sakrilegisch zu betrachten. In den Quellen der Offenbarung treffen wir keine Spur davon, daß dies Sakrament noch für andere als die Kranken eingesetzt sei. Bei Markus (14.) findet sich der erste Hinweis darauf. Es heißt aber: Sie salbten mit Öl viele Kranke und heilten sie. Der hl. Jakobus sagt in der klassischen Stelle: ist jemand unter euch krank (ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν), so rufe er zu sich die Priester der Kirche, und sie sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn u. s. w. Quod non est dubium, sagt Innozenz I., de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui s. oleo chrismatis perungi possunt. Die Ausflucht, von geistigen Gebrechen, von Traurigkeit und anderer innerer Trübsal heimgesuchte Menschen seien im weiteren Sinne auch Kranke, ist hier unzulässig. Denn als Heilmittel für solche Übel hat der Apostel im vorausgehenden Verse (13) das eigene Gebet des davon Betroffenen angegeben: Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω. Wenn er also im folgenden Verse für die Kranken und zwar für solche, die nicht mehr selbst die Priester aufsuchen können, sondern genötigt sind, sie zu sich bitten zu lassen, ein neues besonderes Heilmittel des Glaubens empfiehlt, so schließt er die übrigen Bedrängten (κακοπαθοῦντας) von dieser außerordentlichen Hilfe aus. — Aus der dem traurigen Schisma vorhergehenden Zeit haben wir zahlreiche Zeugnisse für das Sakrament der hl. Ölung. Aber weder bei den heiligen Vätern noch in den Akten der Konzilien noch in den Schriften der späteren kirchlichen Schriftsteller noch in den liturgischen Dokumenten findet sich eine Andeutung, daß das Euchelãon auch Gesunden, speziell als Vorbereitung für die hl. Kommunion, erteilt werden dürfe. Immer und überall, im Orient so gut wie im Okzident, werden uns als Empfänger des Sakramentes nur die leiblich Kranken genannt. Es muß also die Sitte der Griechen, die sakramentale Salbung an Gesunden vorzunehmen, als schwerer Mißbrauch bezeichnet werden. Wie dieser

Mißbrauch entstanden ist, läßt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit zeigen. Im Orient wurden schon frühzeitig verschiedene heilige Öle — von besonders verehrten Mönchen oder auch allgemein von Priestern für den Privatgebrauch gesegnetes Öl, Öl aus den Gräbern der Heiligen oder aus den Lampen vor gewissen heiligen Bildern u. s. w. — von den Gläubigen als Mittel gegen die mannigfachsten körperlichen und geistigen Gebrechen angewendet. Bald bildete sich auch die schon im 8. Jahrhundert nachweisbare Gewohnheit aus, daß die Priester nach der Erteilung des Sakramentes an den Kranken die Umstehenden und sich gegenseitig mit dem Krankenöle salbten. Es war das eine fromme Zeremonie, ebenso wie die in manchen Gegenden gebräuchliche Salbung der Büßer. Aber die Gefahr lag nahe, daß bei dem einfältigen Volke und bei unwissenden Priestern sich der Unterschied zwischen Sakrament, bloß zeremonieller und rein privater Salbung allmählich verwische. Als Arcudius die Griechen schon heftig angegriffen hatte, daß sie das Euchelaion an Gesunde erteilten, glaubte Goar sie in seinem Euchologium (p. 349 ss.) noch verteidigen zu können. Er versichert, bei all den Salbungen Gesunder liege den Priestern und dem Volke die Absicht ferne, das Sakrament zu spenden oder zu empfangen; es handle sich nur um fromme Gebräuche, deren Wirkung man ganz von der subjektiven Andacht abhängig denke. Hat Goar die fraglichen Riten für seine Zeit recht aufgefaßt, so ist später den Griechen jedenfalls das zugestoßen, was der große Liturgiker befürchtete: Sunt ‚Graeci ab hac consuetudine deterrendi, ne aut imprudenter sacramenti conferendi animum assumant, aut erronee ... anticipata gravis morbi occasione, a recta valetudine utentibus sacramentum illud praeveniri posse arbitrentur, vel tandem levissimo morbo curando adeo pretiosum huius sacramenti remedium impendant et poenitentiae usum in Extremae Unctionis susceptionem illegitimam convertant: atque ita ex indiscreta et promiscua sacramentorum et sacramentalium susceptione sacramenta violent et superfluo nefandoque cultu sacramentalia quaeque prosequantur‘ p. 350, 2 col.).

c. Was endlich die russische und die dieser nahestehenden Kirchen angeht, so stimmen sie in Lehre und Gesetz mit der lateinischen darin überein, daß die hl. Ölung nur Kranken erteilt werden darf. Es wäre

also ungerecht, wenn wir ihnen die irrige Ansicht und die entsprechende Übung der Griechen imputieren würden. In der Praxis haben diese Kirchen mit demselben Widerwillen ihrer Glieder gegen die kostbare Gabe der göttlichen Barmherzigkeit zu kämpfen, wie die lateinische. An dem unglücklichen Namen ‚letzte Ölung', den das Volk im 12. Jahrhundert einführte[1]), sollten die russischen Theologen nicht so großes Ärgernis nehmen. Es ist ja wahr, daß der Name geeignet ist, die Angst vor dem Sakramente als dem sicheren Vorboten des Todes zu nähren. Aber der Name bezeichnet immerhin richtig den hl. Ritus nach seinem vorzüglicheren Zwecke, die Seele zu stärken für die Reise in die Ewigkeit. Und nur weil der Name einen wahren Sinn gibt, hat ihn, als er einmal unter den Gläubigen herrschend geworden war, auch die Kirche aufgenommen. Sie hindert aber niemand, die schönen alten Bezeichnungen zu gebrauchen; das Konzil von Trient selbst nennt das Sakrament fast ebenso oft sacra infirmorum Unctio als extrema Unctio. Sollte durch Gottes Güte der schöne Tag der Wiedervereinigung der orientalischen Kirchen mit der römischen kommen, so wird der hl. Stuhl ganz gewiß von niemanden die Annahme des Wortes ‚letzte Ölung' fordern, das ja tatsächlich den unierten Kirchen des Morgenlandes unbekannt ist.

Eines müßte freilich von den Russen gefordert werden: daß sie nämlich ihr Schwanken betreffs der Bedeutung der allgemeinen Salbung in der Karwoche aufgeben und diesen Ritus entschieden als eine bloß kirchliche Zeremonie erklären.

---

[1]) Chardon beginnt seine ‚Geschichte des Sakramentes der letzten Ölung' mit den Worten: Ce sacrement n'a pas toujours porté le nom d'Extrême-Onction. Ce nom lui est venu de l'abus, qui s'est introduit, et qui n'est que trop commun depuis quelque temps, d'attendre à l'extremité pour le recevoir. Cfr. Migne, Theologiae cursus completus, t. 20, col. 747.

Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott.

Von **Johann Stufler** S. J.

II.

Dem Kreuzopfer kommt genugtuende und versöhnende Kraft zu, insofern es die Sünden tilgt, die geraubte Ehre ersetzt, den beleidigten Gott den Menschen wieder geneigt macht; aber damit ist seine Wirksamkeit noch nicht erschöpft: es entfernt nicht bloß die Hindernisse, welche der Wiederherstellung der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott im Wege standen, sondern es hat zugleich verdienende Kraft, indem alle Gnaden, die uns zuteil werden, eine Frucht dieses erhabenen Opfers sind. Genugtuung und Verdienst, diese beiden Momente sind, wenn sie auch ein und derselben Handlung zukommen, doch begrifflich und formell von einander verschieden. Denn das Verdienst ist nicht wesentlich an eine Handlung geknüpft, die mit Selbsterniedrignng und Selbstentäußerung verbunden ist, wie das von der Genugtuung und Sühne gilt. Ferner bezweckt die Genugtuung zunächst das Gut des Beleidigten, nämlich die Wiederherstellung seiner verletzten Ehre, während durch die verdienstliche Handlung der Handelnde sich selbst oder einem andern ein Gut erwirbt. So hat zwar Christus durch ein und dieselbe Handlung, nämlich durch seine freiwillige Hingabe in den Tod, zugleich genuggetan und verdient; insofern er genugtat, war er gleichsam für Gott und zu Gunsten Gottes tätig, indem er ihm die durch die Sünde geraubte Ehre wiederersetzte; insofern er verdiente, war er für uns und zu unseren Gunsten tätig, indem er

uns die verlorene Gnade wieder erwarb. Diese Verschiedenheit des meritorischen Charakters des Kreuzopfers vom propitiatorischen nötigt uns, denselben eigens für sich zu betrachten.

Daß dem Opfertode Christi Verdienstursächlichkeit zugeschrieben werden muß, betont auch Schell in ‚Jahwe und Christus' mit ausdrücklichen Worten. ‚Das Verdienst Christi', sagt er[1]), ‚ist ein wahrhaftes und wirkliches Verdienst'. Die Kontroverse dreht sich daher nicht um die Tatsache des Verdienstes, sondern vielmehr um die Bedeutung desselben Gott gegenüber. Schell glaubt nämlich, man dürfe dem Verdienste Christi nur in Bezug auf das Erlösungs*werk* selbst eine Ursächlichkeit zuschreiben; dagegen habe dasselbe keine Bedeutung, keinen irgendwie bestimmenden Einfluß in Bezug auf den *Willen* Gottes selbst. Ganz besonders sei es unstatthaft zu behaupten, Christus habe durch seinen Tod eine Tat vollzogen, derentwegen Gott seine Gnade gewähren müsse. Die betreffenden Stellen, in denen diese Ansicht ausgesprochen wird, habe ich schon früher mitgeteilt, will sie aber zum besseren Verständnis des Nachfolgenden hier nochmals anführen. ‚Der Widerspruch (zwischen dem Evangelium und Paulus) entsteht erst dann, wenn . . . die Erlösung nicht als die Veranstaltung der göttlichen *Liebe* betrachtet wird, sondern als eine Gott gegenüber vollzogene Tat, welche ihn kraft eigentlichen Rechtsanspruches verpflichtete, nunmehr die Sündenvergebung und Geistesgnade zu gewähren'[2]). Ja, ein Verdienst Gott gegenüber ist ein Widerspruch, ‚weil die höchste Ursache über alle Bewegursachen, Einwirkungen, Verdienst- und Rechtsansprüche unendlich erhaben ist'. ‚All das (nämlich Sittengesetz, Verpflichtung, Verheißung und Drohung, Verdienst und Schuld) hat nicht eine ursächliche Bedeutung *Gott* gegenüber, sondern nur als ein *Bestandteil* des von Gott in höchster Freiheit geplanten und beschlossenen Schöpfungs- und Erlösungs*werkes*. Was im Schöpfungs- und Erlösungs*werk* Wirkursache, Bedingung, Verdienstursache, Rechtsanspruch ist, darf deswegen nicht als bedingende Ursache für den Schöpfungs- und Erlösungs*willen* Gottes selber angesehen werden. Dieser Gottes*wille* gibt alle Verdienstursächlichkeit und durch sie alle Verdienstansprüche und durch diese allen Lohn und alle Frucht geradeso aus freier Güte, wie er als Schöpferwille alle Wirkursächlichkeit als Wesensanlage und als Naturordnung be-

[1]) S 375. Ähnlich S. 376, 379, 383.
[2]) S. 381 f.

gründet und durch diese alle Wirkungen und Erzeugnisse hervorbringt. Es ist ein fundamentaler Irrtum, wenn Stufler sagt: „Verdient ist nur dasjenige, was nicht aus reiner Güte und Barmherzigkeit geschenkt, sondern auf einen durch irgend welche Leistung erworbenen Rechtsanspruch hin gegeben wird". Das ewige Leben wird von den Gerechten im eigentlichen Sinne verdient und ihnen als Lohn von dem gerechten Vergelter zuerkannt: allein deshalb bleibt es doch reine und freie Güte Gottes. Und zwar aus dem Grund, weil die verdienstlichen Werke der Gerechten weder die Bewegursache für den göttlichen Gnadenwillen hinsichtlich der einzelnen Seelen waren, noch sein konnten, sondern die Wirkung desselben und ein wichtiger Bestandteil in der von ihm beschlossenen Gnadenerziehung und Lebensentwicklung. Gott ist im höchsten Maße gut und gibt darum die Seligkeit als Lohn für Verdienste, welche er selber aus freier Güte gibt. Gottes Güte schafft den Baum samt den Früchten wie samt der Wurzel, samt dem Artzusammenhang und Wachstumsgesetzen selber. Wie in der Natur, so in der Gnade. Gott gibt denen, die er liebt, die höchsten Aufgaben und damit die höchsten Verdienstquellen, er gibt die Sendung, den Willen und die Kraft dazu oder die Salbung und dadurch die größte Vollkommenheit und durch all das die reichste Herrlichkeit und Seligkeit. Aber dadurch wird Gott selbst nicht von den Werken und Verdiensten seiner Auserwählten abhängig oder beeinflußt. Es ist dies eine Wahrheit, mit welcher der sittliche Monotheismus steht und fällt'[1]).

Schell glaubt also, der sittliche Monotheismus und damit auch die christliche Religion falle, wenn man annehme, die Verdienste Christi seien irgendwie für den göttlichen Willen bestimmend gewesen, die Menschheit zu begnadigen. Dem gegenüber werden wir im Nachfolgenden den Nachweis erbringen, daß gerade das katholische Dogma vom Erlösungsverdienste die Annahme fordere, daß Gott nur des Verdienstes Christi wegen seine Gnade spende. Später werden wir zeigen, daß ein derartiger Einfluß, wofern man ihn nur richtig versteht, mit der Absolutheit und Ersturſächlichkeit Gottes durchaus nicht in Widerspruch stehe und den Monotheismus in keiner Weise gefährde, sondern im Gegenteil die einzige Möglichkeit bilde, gewisse katholische Dogmen ohne Beeinträchtigung der fleckenlosen Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes als vernunftgemäß zu erweisen.

---

[1]) S. 379.

Da jedoch Schell nicht bloß dem Verdienste Christi jeden irgendwie bestimmenden Einfluß auf den Gnadenwillen Gottes abspricht, sondern auch vom Verdienste schlechthin behauptet, durch dasselbe sei Gott in keiner Weise zur Vergeltung gehalten, so wollen wir vorerst die Frage erledigen, ob Gott schuldig sei, dem Verdienste überhaupt einen Lohn zu geben, oder ob er vielmehr aus reiner freier Güte den Werken der Gerechten einen Lohn zuerkenne.

Ohne irgendwelchen Widerspruch fürchten zu müssen, kann man behaupten, daß es nicht bloß einstimmige Ansicht der Theologen, sondern auch Lehre der Kirche selbst sei, daß Gott bei Belohnung der verdienstlichen Werke nicht aus reiner freier Güte, sondern vielmehr aus Gerechtigkeit handle, daß es also ihm nicht freistehe, den Lohn zu geben oder vorzuenthalten. Wir sehen hier von der Frage ab, ob Gott gehalten sei, die guten Werke der Gerechten auf eine Belohnung hinzuordnen oder denselben einen Lohn zu verheißen; diese Hinordnung und Verheißung wird nach der Ansicht der meisten Theologen vorausgesetzt, damit die guten Werke in Wirklichkeit verdienstlich seien; sondern wir behaupten, daß Gott, nachdem er einmal eine solche Hinordnung getroffen und eine solche Verheißung gegeben hat, den Lohn selbst geben müsse.

Dies ist klar ausgesprochen im 18. Kanon des zweiten Konzils von Orange: ‚Debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit, ut fiant‘[1]). Der Unterschied zwischen Gnade und Verdienst wird also den Worten des Konzils zufolge dahin bestimmt, daß erstere nicht geschuldet und folglich aus reiner Güte und Barmherzigkeit gespendet wird, während letzteres eine Belohnung erheischt. Was man auf Grund einer Leistung hin zu geben schuldig ist, stammt nicht aus reiner freier Güte, und ist deshalb keine Gnade. Darum sagt Paulus: ‚Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum‘ (Rom. 4, 4). Nur deswegen werden wir nach der Lehre des Konzils von Trient gratis d. h. aus reiner freier Güte gerechtfertigt, weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, verdient ist; was Gnade ist, hat seinen Grund nicht in vorausgehenden Werken, sondern einzig und allein im freien Wohlwollen Gottes: ‚Gratis autem justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides,

[1]) Denz. n. 161.

sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia'[1]). Gnade und Verdienst sind, wie der Doctor gratiae oft ausführt, zwei sich gegenseitig ausschließende Begriffe. Die Gnade ist nur deswegen Gnade, weil sie gratis d. h. aus purem Wohlwollen, ohne geschuldet zu sein, gegeben wird: ‚Unde vocatur gratia? Quia gratis datur. Non enim praecedentibus meritis emisti, quod accepisti.. Qui digni non eramus, quibus peccata dimitterentur, ex eo, quia tantum donum indigni accepimus, gratia vocatur. Quid est gratia? Gratis data. Quid est gratis data? Donata, non reddita. Si debebatur, merces reddita est, non gratia donata'[2]). Augustin vergleicht das Verdienst mit einem Preis, mit welchem wir etwas von Gott erkaufen können. Wer den Preis für eine Sache bezahlt hat, dem wird dieselbe nicht aus reiner, freier Güte geschenkt, sondern sie muß ihm gegeben werden.

Das Gleiche lehrt auch der hl. Thomas: ‚Meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris quasi quoddam pretium ipsius; unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus justitiae, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris est actus justitiae'[3]). Ein Akt der Gerechtigkeit ist aber nicht ein Akt bloßer freier Güte. Und in der Tat, wenn Schells Behauptung richtig wäre, daß Gott auch die Verdienste aus reiner freier Güte belohne, dann hätten alle kirchlichen Entscheidungen, welche den Unterschied von Verdienst und Gnade feststellen und bestimmen, was Objekt des Verdienstes sein kann und was nicht, keinen Sinn mehr. Nach der Lehre des Konzils von Trient kann der Gerechte das Wachstum der Gnade, das ewige Leben und die Vermehrung der Glorie verdienen; nicht verdienen kann er dagegen die endliche Beharrlichkeit[4]). Was wäre aber mit dieser sorgfältigen Unterscheidung gesagt, wenn Gott alles, die Vermehrung der Gnade und Glorie und das ewige Leben eben-

---

[1]) S. VI. de just. cap. 8 (Denz. n. 683).

[2]) In Jo tr. 3 n. 8. 9 (M. P. L. 35, 1400).

[3]) S. th. I. II, 114, 1. Ähnlich ib. 21, 3: ‚Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum justitiam'.

[4]) S. VI de just. cap. 13. can. 22. 32 (Denz. n. 689. 714. 724).

sosehr aus reiner Güte spendete, wie die Gabe der Beharrlichkeit oder gar die erste aktuelle Gnade, welche er dem Sünder gewährt? Die Konsequenz der Ansicht Schells würde schließlich dahin führen zu sagen, verdient und unverdient sei gleich. Und hat Schell diese Konsequenz gezogen? Nicht in ‚Jahwe und Christus', wohl aber in seiner ‚Katholischen Dogmatik', wo wir folgendes Paradoxon lesen: ‚Auch der Fortschritt in der Gnade, der durch ihre Benutzung verdient wird, die gratia pro gratia, ex merito, ist nicht minder unverdiente Gnade als die grundlegende Gnade, die gratia simpliciter talis. Es ist durchaus freies Wohlwollen, das den Urheber der Natur zur Mitteilung von Gaben und Hilfen bewegt, welche zur Vollendung der Wesensidee keineswegs erforderlich sind'[1]. Damit ist nicht mehr und nicht weniger gesagt als dies: auch was verdient ist, ist nicht weniger unverdient, als das, was nicht verdient ist.

Zur Steuer der Wahrheit müssen wir aber noch beifügen, daß Schell in dem eben genannten Werke auch die gegenteilige katholische Lehre vom Verdienst vorträgt, indem er das meritum de condigno ein Verdienst kraft gerechten Anspruches nennt: ‚Dieses eigentliche Verdienst, welches auf bestimmter und besonderer göttlicher Verheißung beruht und jedem Begnadigten die Samenfrucht seiner Werke zur weiteren Befruchtung seiner Seele zusichert, ist das meritum de condigno, das Verdienst kraft gerechten Anspruchs'[2]. Ebenso bestimmt er das meritum de congruo als ein ‚Verdienst im Sinne der Angemessenheit und Billigkeit, im Hinblick auf die wohlwollende Erbarmung Gottes'[3].

Daß übrigens Gott aus Gerechtigkeit, und nicht bloß aus freier Güte das Verdienst belohne, ist auch klare Lehre der hl. Schrift. Um von anderen Stellen, in welchen das ewige Leben als merces, corona vitae, bravium u. s. w. bezeichnet wird, zu schweigen, heißt es 2 Tim. 4, 8: ‚In reliquo reposita est mihi *corona justitiae,* quam reddet mihi Dominus in illa die, *justus judex*'. Die Gerechtigkeit, aus welcher Gott seinem getreuen Diener die Krone des ewigen Lebens gibt, ist die formelle Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne, was besonders durch den Zusatz: justus judex ganz klar wird. Ähnlich spricht der Apostel Hebr. 6, 10: ‚Non enim injustus Deus, ut ob-

[1]) Dogm. III, 1, 311. [2]) Ebd. 355.
[3]) Ebd. 357.

liviscatur operis vestri'. Nach Paulus wäre also Gott ungerecht, wollte er die guten Werke seiner Gerechten vergessen und unbelohnt lassen. Hinge dagegen die Belohnung einzig und allein von seiner freien Güte ab, dann könnte er unbeschadet seiner Gerechtigkeit dieselbe auch vorenthalten.

Aber wird nicht von demselben Apostel (Rom. 6, 23) das ewige Leben eine Gnade genannt, obschon es Objekt des meritum de condigno ist? Gewiß, aber wie der hl. Augustin und mit ihm alle katholischen Erklärer mit Recht betonen, nur deswegen kann das ewige Leben selbst eine Gnade genannt werden, weil die guten Werke, wodurch wir dasselbe verdienen, ihre Wirksamkeit und Kraft aus der Gnade haben. Weil der Mensch die Verdienstfähigkeit nicht aus sich, sondern nur von der Freigebigkeit Gottes hat, darum kann auch dasjenige, was er sich verdient hat, Gnade genannt werden. In diesem Sinne ist auch das Wort des Apostels 1 Cor. 4, 7 zu verstehen: ‚Was hast du, das du nicht empfangen hast?' und Rom. 11, 35 f.: ‚Wer hat ihm zuerst etwas gegeben, so daß ihm wiedervergolten werden müßte? Aus ihm und durch ihn und zu ihm ist alles'. Daß wir nur durch die Gnade Gottes, die wir aus reiner, freier Güte erhalten, im Stande sind, gute Werke zu verrichten, tut der Wahrheit des Verdienstes nicht im geringsten Eintrag. Wofern der Gerechte mit der ihm aus Gottes Freigebigkeit gespendeten Gnade mitwirkt, ist Gott aus Gerechtigkeit gehalten, ihm für sein Werk eine Belohnung zu geben. Wenn ein Reicher einem Armen aus reinem Mitleid eine größere Summe Geldes spendet, so hindert dies nicht, daß der also Beschenkte mit diesem Gelde dem Reichen etwas abkauft, das ihm nach Bezahlung des Preises von rechtswegen gehört. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß dieses Gleichnis in jeder Beziehung auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen angewendet werden kann.

Insofern der Mensch nur durch die Gnade Gottes Werke setzen kann, welche einen Lohn von seiten Gottes erheischen, ist jeder Gefahr der Selbstüberhebung vorgebeugt. Trotzdem Gott solchen Werken den Lohn nicht vorenthalten kann, hängt doch das Zustandekommen dieses Verhältnisses von der reinen und freien Güte Gottes ab; deshalb darf der Mensch sich nur rühmen im Herrn. Diesen Gedanken hat das Konzil von Trient sehr schön in folgenden Worten ausgedrückt: ‚Ita neque propria nostra justitia tanquam ex nobis propria statuitur; neque ignoratur aut repudiatur justitia

Dei. Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum. Neque vero illud omittendum est, quod licet bonis operibus in sacris litteris usque adeo tribuatur, ut etiam, qui uni ex minimis suis potum aquae frigidae dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum, et Apostolus testetur, id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operari in nobis: absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona'[1]).

Es ist deshalb gar nicht einzusehen, wie Schell die Lehre, daß der Mensch Gott gegenüber ein Verdienst habe, infolge dessen Gott aus Gerechtigkeit ihm einen Lohn geben muß, als pharisäische Lehre brandmarken konnte. ‚Der Gegensatz Pauli zur Werkgerechtigkeit und zum Gesetz ist nur verständlich von der Voraussetzung aus, daß dieselbe als Leistung und Verdienst Gott gegenüber geltend gemacht wurde. Paulus weist dies mit allem Eifer ab, weil alles Gute von Gott kommt und niemand sich in etwas anderm rühmen darf außer in Gott'[2]). Und später wiederholt er diese Beschuldigung, indem er schreibt: ‚Seine (Pauli) Bekehrung vollzog sich von dem Gottesbegriff des Pharisäismus, wonach es Verdienste und Rechte geben kann, die Gott gegenüber geltend gemacht werden können, zu dem Gott, von dem er ausruft: „Wer hat ihm etwa zuerst gegeben, so daß ihm wiedervergolten werden müßte?"'[3]).

Hiemit werden wir von selbst zu der Frage übergeleitet, warum Gott die verdienstlichen Werke belohnen muß und welche Tugend er bei der Vergeltung übt. Bekanntlich wollen nicht alle Theologen im Verdienst einen eigentlichen Rechtsanspruch des Menschen Gott gegenüber anerkennen. Skotus, Durandus und einige ältere Scholastiker, welche die innere Kondignität des Verdienstes überhaupt verwerfen, behaupten, Gott sei nur deswegen zur Gewährung eines Lohnes verpflichtet, weil er einen solchen verheißen habe. Vasquez dagegen glaubt, Gott belohne aus Dankbarkeit. Beide Sentenzen sind jedoch

---

[1]) S. VI. de just. cap. 16 (Denz. n. 692).
[2]) S. 375. [3]) S. 379.

veraltet und mit Recht als ungenügend zurückgewiesen worden. Die allgemeine Ansicht der Theologen geht vielmehr dahin, die Belohnung der Verdienste sei ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit, und zwar nicht bloß jener Gerechtigkeit, welche als der Inbegriff aller Tugenden gedacht wird, sondern der Gerechtigkeit im eigentlichen und spezifischen Sinne.

Welche Gerechtigkeit übt aber Gott bei der Belohnung der Verdienste? Hier spalten sich wieder die Ansichten. Einige, besonders die Thomisten, Lugo und Lessius, schreiben Gott nur die austeilende Gerechtigkeit, nicht aber die ausgleichende zu. Letztere, sagen sie, schließe ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit in sich ein, insofern sie eine vollkommene Gleichstellung der Personen zur Voraussetzung habe. Nur wer einem andern etwas gebe, worauf dieser kein Anrecht habe, oder eine Handlung setze, welche der andere in keiner Weise fordern könne, erwerbe sich dadurch ein wahres und eigentliches Recht im strikten Sinne, das ohne formelle Ungerechtigkeit nicht unberücksichtigt bleiben dürfe. Zwischen Gott und den Geschöpfen aber bestehe keine derartige Gleichstellung und Unabhängigkeit, da alles, was das Geschöpf habe und leiste, nicht sein exklusives Eigentum sei, sondern zugleich Gott angehöre. Wenn deshalb, so schließen jene Theologen, Gott dem Gerechten für seine übernatürlichen Verdienste nur die natürliche Seligkeit gewährte, oder ihn gar vernichtete, so würde er zwar sein Versprechen nicht halten, aber auch kein eigentliches strenges Recht des Geschöpfes verletzen.

Dagegen verteidigen andere Theologen, besonders Suarez, daß Gott auch die ausgleichende Gerechtigkeit im formellen Sinne zukomme. Denn einerseits haben die Werke der Gerechten eine innere Angemessenheit zu dem übernatürlichen Lohne, andererseits hat sich Gott durch seine Verheißung zur Gewährung eines Lohnes verpflichtet: beide Momente zusammen genommen aber begründen eine Verpflichtung der ausgleichenden Gerechtigkeit. Sie berufen sich für ihre Ansicht sowohl auf die hl. Schrift, welche die Seligkeit als Lohn und als Krone der Gerechtigkeit bezeichnet, als auch besonders auf zahlreiche Aussprüche der hl. Väter, in denen Gott als Schuldner gegenüber den Menschen hingestellt wird[1]).

Indessen scheint die ganze Kontroverse, wie Lessius mit Recht bemerkt, mehr ein Streit ums Wort zu sein, indem einerseits die

[1]) Vgl. *Mazzella*, De gratia Christi[2] disp. 6 a. 3 § 2 p. 836—846.

Verteidiger der letztern Ansicht zugeben, daß die eigentliche und strenge Rechtspflicht in Gott nur von seiner freien Verheißung abhänge, andererseits aber die Verfechter der erstern Meinung hervorheben, daß die Verpflichtung zur Belohnung jener Werke, welche de condigno verdienstlich sind, größer sei als jene, welche bloß aus freier Verheißung entspringt. ‚Unde jus illud, quod justi per bona opera habent ad regnum, est majus quam id, quod ex mera liberali promissione nascitur; et consequenter obligatio, quae est in Deo ad remunerandum, major est quam obligatio omnino gratuitae promissionis, minor tamen quam strictae justitiae, sed medio quodam modo se habet'[1]).

Für unsern Zweck ist es indes gleichgültig, welcher der beiden Ansichten man den Vorzug gibt; jedenfalls steht das eine fest: es ist einstimmige Lehre der Theologen, daß Gott die Verdienste nicht aus reiner freier Güte, aus bloßem Wohlwollen, aus purer Freigebigkeit belohnt. Selbst dann, wenn man dem Menschen keinen eigentlichen Rechtsanspruch auf die Belohnung zuerkennen will, darf man doch nicht sagen, es stehe Gott vollkommen frei, einen Lohn zu geben oder denselben zu verweigern. In diesem Falle würde Gott zwar kein eigentliches Unrecht gegen den Menschen begehen, aber er würde gegen seine eigene Anordnung, gegen seine Wahrhaftigkeit und Treue, gegen seine Weisheit, gegen seine unendliche Vollkommenheit handeln. Ein Gott, der Menschen ins Dasein setzt, die ihr letztes Ziel in ihm haben, der ihnen den Auftrag gibt, nach diesem Ziele zu streben, der das unaustilgbare Verlangen nach der ewigen Glückseligkeit in ihr Herz gesenkt hat, der überdies ihnen diese Seligkeit als Lohn für ihre guten Werke verheißen hat, ein solcher Gott dürfte, ohne aufzuhören, die unendliche Vollkommenheit zu sein, den Lohn nicht vorenthalten. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas[2]) mit Recht: ‚Dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed *sibi ipsi*, *inquantum debitum est*, *ut sua ordinatio impleatur*'.

Wie verhält es sich aber mit der Behauptung Schells, daß nur vom pharisäischen Gottesbegriff aus von Rechten und Verdiensten der

[1]) De perf. div. l. 13 c. 2 n. 13.

[2]) S. th. I, II, 114, ad 1.

Menschen Gott gegenüber die Rede sein könne? Jene Theologen, welche die ausgleichende Gerechtigkeit nicht anerkennen, bringen für ihre Ansicht viele und gewichtige Gründe vor; aber nie ist es einem in den Sinn gekommen, in der gegenteiligen Ansicht eine pharisäische Irrlehre zu erblicken. Christus tadelt an den Pharisäern nicht dieses, daß sie glauben, mit ihren guten Werken Gott gegenüber ein Recht erlangt zu haben, sondern er wirft ihnen vielmehr vor, daß sie mit Vernachlässigung der gebührenden inneren religiösen Gesinnung nur auf ihre rein äußerlichen Werke pochen und in die minutiöse Erfüllung der äußerlichen Gesetzesvorschriften das ganze Wesen der Religiosität setzen. Darum nennt sie Christus übertünchte Gräber, die äußerlich den Menschen schön erscheinen, innerlich aber voll Unrat sind (Matth. 23, 27). Diese pharisäische Werkheiligkeit und Scheingerechtigkeit ist aber doch himmelweit von der Lehre jener Theologen entfernt, die behaupten, daß der Mensch durch wahrhaft gute, mit der Gnade Gottes und echt religiöser Gesinnung vollbrachte Werke sich ein Recht auf die ewige Belohnung erwerbe. Hat nicht derselbe Paulus, der nach Schells Worten sich vom pharisäischen Gottesbegriff zum Gottesbegriff des Christentums bekehrt hat, in seinen Briefen (2 Tim. 4, 8; Hebr. 6, 10) das ewige Leben als Krone der Gerechtigkeit bezeichnet, welche ihm der gerechte Richter nicht vorenthalten wird, und gesagt, daß Gott ungerecht wäre, wenn er der Werke seiner Gerechten vergessen wollte?

Nach Schell gibt Gott das ewige Leben nicht wegen der verdienstlichen Werke, sondern er gibt umgekehrt die verdienstlichen Werke, weil er das ewige Leben geben will. Die Verdienste sind nicht der Grund, sondern vielmehr die Folge des absoluten Heilswillens Gottes. Aber behaupten nicht dasselbe sehr viele angesehene Theologen, nämlich alle jene, welche eine praedestinatio ante praevisa merita annehmen? Auch nach diesen hat der göttliche Willensbeschluß, einem Teile der Menschheit die ewige Seligkeit zu gewähren, seinen Grund nicht in der Voraussicht der zukünftigen verdienstlichen Werke, sondern einzig und allein im freien Wohlwollen Gottes. Indes wußten jene Theologen sehr gut, daß sie mit dieser Aufstellung allein der katholischen Lehre, der zufolge das ewige Leben nicht aus reinem Wohlwollen, sondern vielmehr der Verdienste wegen gegeben wird, nicht gerecht würden; sie hielten es deshalb für notwendig, einen doppelten Willensbeschluß in Gott anzunehmen, ein sogenanntes decretum intentivum et execu-

tivum. In ordine intentionis, sagen sie, beschließt Gott allerdings zuerst, einem Teile der Menschen das ewige Leben zu geben und ihnen zu diesem Zwecke die nötigen Verdienste als Mittel zu gewähren; in ordine executionis aber will Gott gleichsam durch einen neuen Akt (nach unserer Auffassungsweise) früher die Verdienste und nachher die Seligkeit als Lohn für die Verdienste. Zu dieser Unterscheidung eines doppelten Willensbeschlusses in Gott sahen sie sich, wie sie selbst zugeben, deshalb genötigt, weil nach Schrift und Tradition und nach der Lehre der Kirche die Seligkeit in Wirklichkeit von den guten Werken abhängt und nur der Verdienste wegen gegeben wird; ohne diese Unterscheidung glaubten sie die Kausalität der Verdienste nicht erklären zu können. Dieses doppelte Willensdekret läßt aber Schell in Gott nicht zu, sondern erkennt nur die reine freie Güte Gottes als den einzigen Grund der Gewährung der Seligkeit an. Darum ist auch gar nicht einzusehen, welche ursächliche Bedeutung nach seiner Theorie den Verdiensten in Bezug auf die Seligkeit überhaupt zukommen kann.

Der Grund, warum Schell diese sonderbare Ansicht aufgestellt hat, ist seine Theorie von der Ersturſächlichkeit Gottes. Der göttliche Wille ist ihm zufolge ‚einer moralischen Bewegursache von außen her weder zugänglich noch bedürftig'. Aber wie will er denn von diesem Standpunkt aus die Tatsache der Reprobation erklären? Es gibt eine Hölle — das ist katholische Glaubenslehre; und niemand kann der ewigen Strafe verfallen, wenn Gott nicht beschließt, diese Strafe über ihn zu verhängen, d. h. wenn er ihn nicht reprobiert. Aber warum will Gott einige Menschen ewig bestrafen? Ist der Grund dieses Willensbeschlusses nur in Gott, in seiner Willkür gelegen? Eine solche Behauptung wäre gotteslästerlich, wäre kalvinische Häresie. Aus sich allein will Gott niemand verdammen; und wenn er doch gar manche verdammt, so liegt der Grund außer ihm, in der gegen seinen Willen eingetretenen endlichen Unbußfertigkeit einzelner Menschen. Mit seiner Theorie von der Ersturſächlichkeit Gottes macht sich also Schell die Erklärung der Tatsache der ewigen Verdammnis schlechthin unmöglich; wird Gottes Wille von außen nicht irgendwie bestimmt, sondern ist er die letzte und höchste Ursache von allem, was geschieht, dann kann es keine Hölle und auch keine Sünde geben.

Schell selbst gibt, sowohl in der ‚Katholischen Dogmatik' als auch in ‚Gott und Geist' offen zu, die Reprobation sei nicht unbe-

dingt, sondern wesentlich bedingt[1]). Auf Grund dieses Zugeständnisses kann das Argument auch so gestellt werden: Wenn der Grund der Reprobation nicht in Gott, sondern außer ihm, in der unbeugsamen Verstocktheit des kreatürlichen Willens zu suchen ist, dann ist es auch kein Widerspruch, den göttlichen Heilswillen als bedingt anzuerkennen und den Grund desselben in den Verdiensten der Gerechten zu erblicken. Können die Sünden der Gottlosen den göttlichen Willen moralisch bestimmen zum Dekret der ewigen Verwerfung, so können auch die guten Werke der Gerechten der Grund sein, warum er ihnen das ewige Leben geben will.

Nachdem wir bisher gezeigt haben, daß Gott die Verdienste nicht aus reiner Güte, sondern aus Gerechtigkeit, nicht aus bloßer Willkür, sondern aus innerer ethischer Nötigung belohnt, erübrigt uns noch, die Verdienste Christi in ihrer Beziehung zu Gott im Besonderen zu betrachten. Nach der Lehre des tridentinischen Konzils ist der allmächtige Gott die Wirk-, Christus hingegen die Verdienstursache unserer Rechtfertigung. Zwischen unserer Rechtfertigung und den Verdiensten Christi herrscht also ein Kausalnexus. Auch Schell anerkennt denselben, wenn er sagt, das Werk der Erlösung sei in mannigfaltiger Weise vermittelt, im Erlösungswerk gebe es Bedingung, Verdienstursache, Rechtsansprüche. Aber leider hebt er das Gesagte wieder auf, wenn er beifügt, die höchste Ursache sei über alle Verdienst- und Rechtsansprüche erhaben, was im Erlösungswerk, Verdienstursache und Rechtsanspruch Bedingung sei, dürfe deswegen nicht als bedingende Ursache für den Schöpfungs- und Erlösungswillen Gottes selber angesehen werden. Daß die Verdienste Christi im eigentlichen Sinne Bewegursache für den göttlichen Willen seien, verteidigen auch wir nicht; aber gleichwohl müssen wir Schell gegenüber hervorheben, daß die Verdienste Christi nicht Ursache unserer Rechtfertigung genannt werden können, wenn sie nicht irgendwie den göttlichen Willen zur Gnadenspendung bestimmen.

Ein wahrer Kausalnexus zwischen dem Verdienste Christi und unserer Rechtfertigung ist nur dann gegeben, wenn ersteres irgendwie auf die letztere einfließt und zu ihrer Entstehung etwas beiträgt. Denn Ursache im eigentlichen Sinne ist nur jenes Prinzip, durch dessen Einfluß etwas anderes vom Nichtsein zum Sein übergeht. Was tragen nun die Verdienste Christi dazu bei, daß wir gerecht-

[1]) Vgl. Dogm. III, 1, 328 f., 360; III, 2, 866; Gott u. Geist II, 619.

fertigt werden? Gewiß bringen sie die Gnade der Rechtfertigung in uns nicht physisch und unmittelbar hervor. Denn abgesehen davon, daß der allmächtige Gott allein die physische Wirkursache derselben ist, kommt den Verdiensten als solchen überhaupt kein physisches, sondern nur ein moralisches Sein zu. Ihr Einfluß kann demnach nur ein mittelbarer, ein moralischer sein. Nun besteht aber der ganze Einfluß der moralischen Ursache darin, daß sie den Willen der physischen Wirkursache zur Tätigkeit anregt, bestimmt und bewegt; mit einem Worte: ihr Einfluß ist nicht ein physischer, sondern ein intentioneller. Und Schell behauptet, ein derartiger Einfluß auf den Willen Gottes sei schlechthin unmöglich; die erste Ursache sei einer moralischen Ursache weder zugänglich noch bedürftig. Nach dieser Voraussetzung üben also die Verdienste Christi weder einen intentionellen, noch auch einen physischen Einfluß auf die Entstehung der Rechtfertigungsgnade aus, mit anderen Worten, sie üben überhaupt gar keinen Einfluß aus und sind infolgedessen auch nicht wahre Ursache unserer Rechtfertigung.

Indem das Konzil von Trient die Genugtuung Christi als **causa meritoria** unserer Rechtfertigung bezeichnete und den übrigen Ursachen derselben, nämlich der Zweck-, Wirk-, Instrumental- und Formal-Ursache gegenüberstellte, wollte es jedenfalls das eine hervorheben, daß wir die Gnade der Rechtfertigung dem Leiden Christi zu verdanken haben. Aber was haben wir Christus zu verdanken, wenn Gott bei Austeilung der Gnade auf dessen Verdienste keine Rücksicht nimmt, durch dieselben in keiner Weise bewogen wird? Nach dem Konzil flößt Christus als Haupt in seine Glieder und als Weinstock in seine Rebzweige beständig übernatürliche Kraft ein, welche ihren guten Werken immer vorausgeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt. Wie ist aber ein solcher Einfluß auch nur denkbar, wenn die Gnade einzig und allein in der reinen freien Güte Gottes ihren Urgrund hat und jeder andere Grund nicht bloß ausgeschlossen, sondern geradezu unmöglich ist? Ebenso behauptet das Konzil, daß uns die Gerechtigkeit von Gott eingegossen werde durch Christi Verdienst. Wie ist dies aber möglich, wenn die Eingießung dieser Gnade in keiner Weise von Christi Verdienst abhängig und veranlaßt ist? Uns wenigstens scheint es ein offener Widerspruch zu sein, die Verdienste Christi als Ursache unserer Rechtfertigung zu bezeichnen, und zu gleicher Zeit jeden bestimmenden Einfluß derselben auf die Gewährung der Gnade in Abrede zu stellen.

Übrigens ist die Ansicht, daß das Verdienst Christi nicht bloß die Ursache unserer Rechtfertigung, sondern auch der Grund sei, warum uns Gott dieselbe geben wolle, allgemein unter den Theologen verbreitet. Zum Beweise hiefür möge es genügen, eine Stelle aus Suarez (In 3. p. disp. 41 sect. 4) anzuführen. Dort bekämpft er einen ‚modernus quidam thologus' (gemeint ist Johannes von Medina), der behauptet, Christus habe uns nicht die Auserwählung und Prädestination verdienen können, weil es für den göttlichen Willensakt keine Verdienstursache geben könne. Dagegen bemerkt nun Suarez zuerst im allgemeinen: ‚Omnes theologi docent, et videtur per se notum, posse dari ex parte objecti creati rationem aliquam per se motivam alicujus decreti liberi divinae voluntatis'. Dann führt er an dritter Stelle folgenden Beweis an: ‚Tertio idem probatur ex effectibus divinae voluntatis et principio eorum; nam homo meretur a Deo majorem gratiam vel alia similia dona; ergo meretur, ut Deus *velit* conferre ei talem gratiam. Patet consequentia, quia Deus non confert hoc donum nisi *volens*, et eo modo quo *vult*, confert; ergo non potest quis mereri effectum ipsum, nisi mereatur, ut Deus *velit* illum donare seu efficere. Nam si meretur effectum, merebitur etiam illius effectionem; ergo et *actum ad talem effectionem terminatum*, seu *quod actus voluntatis ad talem effectionem terminetur*. Sicut inter homines, si ego mereor, ut rex conferat tale beneficium, certe mereor, ut velit conferre; neque intelligi potest, ut aliquis mereatur aliquod praemium, quin mereatur, quidquid ad illud necessarium est, quando id non praesupponitur. Et in merito poenae id clarius perspicitur; quando enim quis per peccata sua meretur aeternam poenam, non solum meretur poenam ipsam, sed etiam, ut Deus *velit* illam conferre, quia Deus ex se neminem vult perire, sed solum ob hominis demeritum juxta illud: *Deus non vult mortem peccatoris*, seu: *Deus mortem non fecit*. Unde Damascenus recte distinguit, quaedam Deum velle ex se solo, quaedam vero ex nobis seu nostris actibus et meritis inclinatum. Non est ergo dubium quin possit dari meritum *divinae voluntatis, ut libere terminatae ad creaturam;* nam meritum non est causa propria ac physica, sed tantum ratio motiva, quae

cognita a Deo illum movet metaphorice, seu inclinat ad hoc vel illud volendum'.

Aber machen wir uns nicht anthropopatischer Vorstellungen schuldig, wenn wir behaupten, Gott werde durch die stellvertretende Genugtuung Christi zur Versöhnung geneigt und gegen die Menschen gnädig gestimmt? Ist es nicht purer Anthropomorphismus, von einem Zorne Gottes zu reden, der durch das blutige Opfer des Erlösers beschwichtigt worden sei? Wird nicht die erste und oberste Ursächlichkeit Gottes in Frage gestellt, wenn man behauptet, er könne durch etwas außer ihm Liegendes und ihm Fremdes bewogen, bestimmt und beeinflußt werden?

Mit der Erledigung dieser Fragen wird zugleich die Antwort gegeben auf den Vorwurf, welchen Schell gegen unsere Auffassungsweise von der Wirksamkeit der Erlösung erhoben hat. Er behauptet nämlich, jene Gottesidee, welche mit dem Glauben an eine Beeinflussung und Umstimmung Gottes gegeben ist, sei anthropopathisch, sie beeinträchtige ,die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, sowie die Majestät seiner voraussetzungslosen Güte und Allmacht'; es sei deswegen von vornherein und grundsätzlich ausgeschlossen, daß dies die kirchliche Glaubenslehre sei[1]).

Daß die von uns gegebene Auffassung vom Erlösungszweck, welche sich auf den klaren Wortlaut der kirchlichen Glaubensbestimmungen selbst stützt und von allen Theologen angenommen ist, die Glaubenslehre von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes in keiner Weise in Frage stelle, dürfe wohl von selbst einleuchten. Denn gleichwie Gott von Ewigkeit her den Sündenfall Adams und des ganzen Menschengeschlechtes vorausgesehen, so hat er auch von Ewigkeit her beschlossen, der sündigen Welt in seinem Sohne einen Erlöser zu geben, der durch sein Leiden und seinen Tod die Sünde hinwegnehmen, seiner Gerechtigkeit genugtun und die verlorene Gnade und damit das Anrecht auf die übernatürliche Bestimmung wieder verdienen sollte. Ebenso hat Gott von Ewigkeit her die in der Zeit stattfindende Erlösungstat seines Sohnes vorausgesehen und dementsprechend von Ewigkeit her den Willen gehabt, der Menschheit Sündenvergebung und Gnade zu gewähren. Die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes wird also nach unserer Auffassung nicht im geringsten berührt; sie würde nur dann aufgehoben, wenn wir behaupteten, Gott

[1]) S. 372.

sei erst in der Zeit, in dem Momente, wo das Erlösungsopfer am Kreuze dargebracht wurde, innerlich umgestimmt und aus einem ungnädigen zu einem gnädigen Gott gemacht worden. Eine solch krasse Auffassung von der durch Christi Tod herbeigeführten Versöhnung Gottes hat aber doch nie ein Theologe gehabt. Und wenn Schell von Loisy annimmt, dieser habe sie für die kirchliche Glaubenslehre angesehen, so stellt er dessen theologischem Wissen wahrlich nicht das beste Zeugnis aus.

Ebensowenig liegt es in der Konsequenz der katholischen Lehre, die Wiedererlangung der Gnade durch Christus aufzufassen ‚als ein Zugeständnis, das dem Ewigen erst infolge der Vermittlung abgerungen worden wäre‘[1]). Christus hat durch sein Leiden und die die damit geleistete Genugtuung nicht dem göttlichen Willen Gewalt angetan, noch ihn gleichsam genötigt, den Menschen wieder seine Huld und Gnade zuzuwenden, sondern er hat durch seine freiwillige Hinopferung nur den Willen des Vaters erfüllt, der ihn deswegen in die Welt sandte, um das durch die Sünde ihm zugefügte Unrecht wieder gut zu machen und als neues Haupt des Menschengeschlechtes demselben durch seine Verdienste die Gnade zu vermitteln. Ohne diesen Willen Gottes, der Welt einen Erlöser zu geben, und die durch denselben anstatt der Menschen geleistete Genugtuung anzunehmen, wäre ja die Erlösung unmöglich gewesen.

Wenn wir ferner von einer Beschwichtigung des göttlichen Zornes reden, so ist es selbstverständlich, daß der Ausdruck ‚Zorn‘, den die hl. Schrift unzählige Male von Gott gebraucht, nur bildlich zu nehmen ist. Der Zorn ist nämlich eine Aufwallung des niederen Begehrungsvermögens gegen ein zugefügtes Unrecht, die vom Verlangen nach Rache und Strafe begleitet ist. In Gott gibt es allerdings keine solche Aufwallung der Leidenschaft; aber es gibt in ihm einen gerechten und heiligen Willen, die ihm zugefügte Beleidigung zu bestrafen. Und dieser Wille wird, weil er dieselbe Wirkung wie die Aufwallung des Zornes in uns zur Folge hat, im übertragenen Sinne selbst Zorn genannt[2]). Wenn es also heißt, Christus habe durch seinen Sühnetod den Zorn Gottes beschwichtigt, so ist damit nichts anderes gesagt, als daß Christi Genugtuung und

---

[1]) S. 381.

[2]) Vgl. S. th. I, 3, 2 ad 2; 19, 11; 20, 1 ad 2; 59, 4 ad 1; I, II, 47, 1 ad 1; II, II, 162, 3.

Verdienst die Sünde und damit auch die Strafwürdigkeit vom Menschen hinweggenommen hat. Christi Tod hat bewirkt, daß Gott die wegen der Sünde verdiente ewige Strafe uns nachzulassen geneigt ist.

Die ganze Kontroverse, ob die Auffassung von einer Umstimmung und Beeinflussung Gottes zu Gunsten der Menschheit durch Christi Opfertod eine anthropopathische sei (daß sie nicht unkirchlich, sondern vielmehr von der Kirche selbst geteilt sei, haben wir schon dargetan), läuft demnach im Grunde auf die Frage hinaus, ob man sagen dürfe, Gott werde durch etwas außer ihm in seinen Willensbeschlüssen bestimmt, oder er habe Gründe für sein Handeln, die außer ihm liegen.

Vor allem ist es evident, daß der göttliche Wille keine Ursache im eigentlichen Sinne habe, wenn man unter Ursache ein Prinzip versteht, durch dessen Einfluß ein anderes vom Nichtsein zum Sein übergeht. Denn das Wollen in Gott ist identisch mit seiner Wesenheit. Gott hat aber keine Ursache über sich, von der er in seinem Sein abhängig wäre, sondern er existiert durch sich selbst und ist der letzte und höchste Grund alles anderen, was außer ihm ist. Ebensowenig kann man sagen, daß ein Willensakt Gottes den andern im eigentlichen Sinne verursache, wie das bei uns der Fall ist, wenn wir aus Liebe zu irgend welchem Zwecke uns entschließen, die nötigen Mittel anzuwenden. Denn Gott will mit einem einzigen einfachen Akte Zweck und Mittel zugleich.

Wenn aber auch in Gott das Wollen der Mittel durch das Wollen des Zweckes nicht verursacht wird, so will doch Gott, daß das eine des andern wegen sei. Denn in den Dingen außer Gott herrscht ein ursächlicher Zusammenhang, so daß das eine dem andern dient, das eine das andere hervorbringt. Dieser ursächliche Zusammenhang aber ist von Gott intendiert; er will, daß die Mittel des Zweckes wegen daseien, daß die Wirkungen durch die Ursachen entstehen; mit einem Worte: im göttlichen Willen selbst gibt es keine Kausalität, keine Abhängigkeit, wohl aber in den Objekten, auf welche das göttliche Wollen sich erstreckt. Dies drückt der hl. Thomas sehr prägnant mit den Worten aus: ‚Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc‘[1].

[1]) S. th. I, 19, 5.

Weil nun in den von Gott gewollten Objekten selbst eine mannigfache Unterordnung und Abhängigkeit besteht, so können und müssen wir, um uns den Prozeß des göttlichen Wollens einigermaßen begreiflich zu machen, in dem einen einfachen Willensakte Gottes je nach der Verschiedenheit der Objekte eine virtuelle Verschiedenheit und verschiedene signa rationis annehmen. Auf diese Weise sagen wir, Gott wolle das eine früher als das andere, womit wir aber nicht eine Priorität der Zeit oder der Natur, sondern nur eine begriffliche, in den Objekten des göttlichen Wollens selbst begründete Priorität behaupten wollen. Gleichwie nämlich alle Attribute Gottes in sich vollkommen identisch sind, aber gleichwohl von uns, die wir sie nicht mit einem Akte erfassen können, in eine begriffliche Vielheit zerlegt werden müssen, so müssen wir auch jenen einen Akt, womit Gott alles, sich selbst und alles andere außer ihm umfängt, in eine begriffliche Vielheit zergliedern und je nach der Priorität oder Posteriorität der Objekte sagen, Gott wolle das eine früher als das andere, obgleich es in Gott keine Vielheit der Akte gibt. Das ist klare Lehre des hl. Thomas und aller scholastischen Theologen. So sagt Vasquez: ‚Hunc ordinem prioris et posterioris nostro modo intelligendi scholastici omnes, praesertim recentiores, absque controversia recipiunt'[1]). Wer diese Art von Gott zu reden tadeln wollte, müßte überhaupt darauf verzichten, im Wollen Gottes selbst eine vernunftgemäße Ordnung anzunehmen.

Doch die meisten Theologen gehen noch weiter und behaupten nicht bloß eine begriffliche Priorität und Posteriorität im göttlichen Wollen, sondern sagen, man müsse auch annehmen, es gebe für das göttliche Wollen zwar keine Ursache, wohl aber einen objektiven Grund außer ihm. Ruiz zitiert in seinem klassischen Werke ‚De voluntate Dei' außer einer großen Menge Väter eine sehr stattliche Anzahl der berühmtesten Theologen, so den hl. Thomas, Albert den Gr., Alexander v. Hales, Bonaventura, Richardus v. Mediavilla, Gregor v. Rimini, Silvester v. Ferrara, Capreolus, Durandus und Suarez[2]); es ließe sich noch eine große Menge neuer Autoren hinzufügen. Freilich sind nicht alle Theologen mit dieser Redeweise einverstanden. So betonen namentlich mehrere Thomisten,

---

[1]) In 1. p. tom. I. disp. 82 c. 3.

[2]) Disp. 15, sect. 3.

wie die Salmanticenses, Gonzalez, Gonet und Billuart, sowie Vasquez, allerdings mit unbegründeter Berufung auf die Autorität des hl. Thomas, man dürfe nur die unendliche Vollkommenheit Gottes als einzigen Grund seines Wollens bezeichnen, dagegen in keiner Weise sagen, Gott könne in seinem Handeln von außen bestimmt werden.

Um jedem Mißverständnis, das in dieser Materie nur zu leicht vorkommen kann, vorzubeugen, muß vor allem genau unterschieden werden zwischen der ratio formalis motiva und der ratio objectiva simpliciter terminativa des göttlichen Willens. Die erstere ist einzig und allein die unendliche und unerschaffene Gutheit und Vollkommenheit, sie allein bildet das Formalobjekt des göttlichen Wollens. Materialobjekt dieses Willens ist alles dasjenige, was Gott überhaupt will; dazu gehört nicht bloß seine Gutheit, sondern auch alles, was außer ihm existiert. Der Grund aber, warum Gott nicht bloß sich selbst, sondern auch andere von ihm verschiedene Dinge liebt, ist nur seine unendliche Vollkommenheit. Was immer Gott mit liebendem Wollen umfängt, liebt er nur deswegen, weil er sich selbst, seine eigene Gutheit liebt. Die Gutheit, welche den endlichen Dingen in sich zukommt, kann ihrer selbst willen für Gott kein Objekt des Wollens sein, sondern nur insofern sich in ihr die göttliche Güte wiederspiegelt und zu ihrer Offenbarung gelangt. Wenn Gott demnach Dinge außer sich erschafft, so tut er es nur seinetwegen, ad manifestandam et communicandam bonitatem suam. Darum sagt die hl. Schrift: ‚Alles hat der Herr seinetwegen gemacht, auch den Gottlosen für den bösen Tag‘ (Prov. 16, 4).

Wenn wir daher sagen, Gott wolle ein Ding eines andern wegen, z. B. die ewige Seligkeit wegen der Verdienste, so hat dies durchaus nicht den Sinn, daß die Gutheit, welche den Verdiensten zukommt, ihrer selbst willen Gott zur Gewährung einer Belohnung bewege. Gott will die Verdienste und er will das ewige Leben, ja; aber beide sind nur Material-, nicht Formalobjekt seines Wollens; beide will er nur, insofern sie zur Offenbarung seiner eigenen Vollkommenheit dienen. Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß er das ewige Leben nur der Verdienste wegen will, wenn man damit nichts anderes behauptet als dies: Der Grund, warum der göttliche Wille auch das ewige Leben zum Materialobjekt hat, ist das Wohlgefallen an den Verdiensten, insofern diese eine Offenbarung seiner Vollkommenheit sind. Die Verdienste sind die

ratio objectiva simpliciter terminativa für den Willen, die ewige Seligkeit zu geben, weil sie wirklich der Grund sind, warum dieser die Seligkeit zum Terminus hat; aber sie sind keineswegs die **ratio formalis motiva**, weil Gott bei Belohnung der Verdienste nicht von der diesen eigenen Gutheit, sondern vielmehr von der Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit bewogen wird. Die sogenannte **ratio terminativa** oder der Grund, warum der göttliche Wille unter der Voraussetzung, daß er ein bestimmtes Objekt will, auch ein anderes mit diesem in notwendiger Verbindung stehendes wollen muß, gehört also in den Bereich des Materialobjektes und ist deswegen sorgfältig zu unterscheiden von dem Formalobjekt oder dem eigentlichen Beweggrund des göttlichen Willens, der nur in seiner unendlichen Vollkommenheit besteht.

Daß man derartige objektive Gründe für das göttliche Wollen annehmen müsse, ist eine selbstverständliche Wahrheit. Der hl. Thomas sagt, es sei ein Irrtum zu behaupten, man dürfe keinen andern Grund für Gottes Handeln statuieren, als seinen einfachen Willen; diese Ansicht widerspreche geradezu der hl. Schrift, die von Gott sage, er habe alles mit Weisheit gemacht[1]). Gott, der die höchste Weisheit ist, handelt gewiß in allem höchst vernünftig. Wer aber vernünftig handelt, will das, was nur Mittel zu einem andern ist, aus keinem andern Grund, als weil er den Zweck will. So hat Gott das sichtbare Universum des Menschen wegen erschaffen. Der nächste Grund, warum das Universum da ist und infolgedessen von Gott gewollt wurde, ist demnach der Mensch. Würde dagegen Gott das sichtbare Universum erschaffen ohne irgend welche Rücksicht auf seine nächste Bestimmung und seinen unmittelbaren Zweck, dann dürfte man auch nicht mehr sagen, es sei des Menschen wegen da. Indem Gott will, daß ein Ding des andern wegen da sei, will er auch zugleich das eine des andern wegen, d. h. der objektive Grund, warum er das Mittel will, ist das Wollen des Zweckes.

Ganz klar ersieht man dies aus der Tatsache der ewigen Bestrafung. Gott will alle jene, die im Zustande der Todsünde aus diesem Leben scheiden, auf ewig bestrafen. Aber warum? Ist der einzige Grund dieses Wollens nur in ihm zu suchen? Gewiß nicht; denn wie die hl. Schrift sagt, ‚Gott will nicht den Tod des Sünders' (Ez. 18, 32). Er will aus sich und soviel an ihm liegt, daß alle

---

[1]) S. c. g. I, 87.

zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen und selig werden (1 Tim. 2, 4). Darum sagt der hl. Johannes von Damaskus, Gott wolle einiges aus sich selbst, anderes aber nur mit Rücksicht auf unser eigenes Verhalten. Der nächste objektive Grund also, warum Gott die unbußfertigen Sünder ewig bestraft, liegt nicht in ihm, sondern in der gegen seinen Willen eingetretenen Tatsache der Sünde, obgleich auch hier das letzte Formalmotiv, warum Gott die Sünde mit ewiger Strafe belegt, die Liebe zu seiner Vollkommenheit ist.

Ebenso hat Gott den Willen, mit der sündhaften Handlung des Menschen mitzuwirken; denn ohne diese Mitwirkung wäre die sündhafte Handlung selbst gar nicht möglich. Aber was bildet den nächsten Grund, daß er in einem bestimmten Falle seine Mitwirkung nicht versagt? Will Gott vielleicht die Sünde aus sich selbst und absolut? Solches zu behaupten wäre kalvinische Häresie. Wir können deshalb auch hier keinen andern nächsten Grund angeben, als die freie Entscheidung des menschlichen Willens, obschon der letzte Grund, warum Gott mit der sündhaften Handlung seiner Geschöpfe mitwirken will, seine eigene Verherrlichung ist, insofern auch die Sünde in ihren Folgen dazu dient, seine Gerechtigkeit und Heiligkeit nach außen zu offenbaren.

Aus dem Dogma der Erbsünde wissen wir, daß alle Menschen der heiligmachenden Gnade beraubt in die Welt eintreten und deswegen ein Gegenstand des Mißfallens Gottes sind. Warum aber entzieht Gott den einzelnen Menschen seine Gnade? Gewiß liegt der nächste Grund nicht in ihm, da er sonst die Menschen dieses Mangels wegen nicht strafen dürfte; der Grund liegt vielmehr außer ihm, in der Sünde Adams, die als Sünde des Stammvaters dem ganzen Geschlechte angerechnet wird.

Es ließen sich für die Wahrheit des Gesagten noch viele Gründe anführen; doch verweise ich auf die oben zitierten Theologen, besonders auf Suarez und Ruiz, welche unsere Frage mit großer Gründlichkeit erörtern. Das eine dürfte jedoch aus dem Gesagten schon feststehen: Die Behauptung, Gott nehme sowohl in seinen Willensentschlüssen als auch in seinen Handlungen nach außen Rücksicht auf die geschaffenen Dinge und bestimme sein Handeln nach deren Bedürfnissen und Forderungen und empfange in diesem Sinne gleichsam Motive und Bestimmungen für sein Verhalten, ist nicht bloß weit entfernt, den sittlichen Monotheismus umzustürzen, sondern entspricht allein der Lehre der hl. Schrift und ist notwendig, um

Gottes Wirken als vernünftig darzutun und insbesonders seine Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit zu wahren. Wer leugnet, daß etwas Geschaffenes für Gott der nächste Grund seines Handelns sein könne, der muß, falls er logisch denkt, alles, was ist, auf den reinen und absoluten Willen Gottes zurückführen, Sünde und Verdammung ebenso, wie Verdienst und Glorie, der muß a priori auf jede Theodizee verzichten und sich damit begnügen, als Grund, warum Gott dieses oder jenes so gemacht hat, nur den anführen, daß er es so gewollt hat.

Es dürfte nicht ohne Interesse sein und zum Verständnis der ganzen Kontroverse wesentlich beitragen, wenn wir hier in Kürze auf den radikalen Unterschied aufmerksam machen, der bezüglich der Auffassung vom Willen Gottes zwischen der herkömmlichen scholastischen und der Theologie Schells besteht. Schells Erlösungstheorie ist ja nur eine Konsequenz jener Grundsätze, welche er bezüglich des göttlichen Willens überhaupt aufgestellt hat.

In der ‚Katholischen Dogmatik' lesen wir, der göttliche Wille sei ‚im Hinblick auf seinen Inhalt als schöpferisch zu bestimmen, wobei freilich dieser Ausdruck einen anderen Sinn hinsichtlich des göttlichen Wesens und hinsichtlich des Nichtgöttlichen hat'[1]; d. h. der göttliche Wille findet nicht ein Objekt vor, das er mit Liebe umfassen kann, sondern er schafft sich dasselbe; nach der gewöhnlichen Auffassung aber geht sowohl die göttliche Wesenheit als auch der göttliche Intellekt, zwar nicht der Natur, wohl aber begrifflich dem göttlichen Willen voraus, dem sein Objekt vom Intellekte vorgestellt wird.

Nach Schell hat Gott ‚bei seinem Wollen und Erschaffen keinen Zweck; auch die Verherrlichung und Offenbarung seiner Güte paßt nicht in diesen Begriff, weil sie zur Entscheidung der Freiheit Gottes zu Gunsten dieser Weltschöpfung nichts beiträgt; denn derselbe Zweck würde ebenso vollkommen durch Nichterschaffung oder durch Erschaffung einer andern Welt erreicht werden . . . Seine Güte kann nicht Motiv zu irgend einem Schöpfungsratschluß sein, weil sie es für alle gleichmäßig sein müßte. Gottes Wille ist schlechthin schöpferische Ursache seines idealen und verwirklichten Inhaltes, weil es für seine Freiheit kein Motiv, keine ratio volendi geben kann. Wenn die äußere Verherrlichung Gottes der Schöpfungszweck genannt wird, so hat dies keine Bedeutung für die Erklärung und Begründung des göttlichen

---

[1]) I, 335.

Ratschlusses, sondern nur für die Geschöpfe'[1]). Nach der übereinstimmenden Lehre aller Theologen aber liebt Gott notwendig seine eigene Gutheit; und alles andere liebt er nur wegen dieser Liebe zu sich selbst. Obschon aber die Liebe zu den endlichen Dingen nur aus der notwendigen Liebe zu seiner Wesenheit hervorgeht, so liebt er erstere doch nicht notwendig, weil seine Vollkommenheit durch die endlichen Dinge nicht vermehrt und gefördert werden kann[2]).

Die Konsequenz seines Gottesbegriffes und seiner Auffassung vom göttlichen Willen drängt ferner Schell dazu, daß er die von allen Theologen angenommenen Einteilungen des göttlichen Willens in **voluntas simplex et ordinata, antecendens et consequens, positiva et permissiva, beneplaciti et signi** als völlig ungerechtfertigt und auf anthropopathischen Vorstellungen beruhend verwirft[3]).

Nach Schell will Gott ‚nicht um eines Zweckes willen, sondern er will, erdenkt und bewirkt die ideale und reale Beziehung von Zwecken und Mitteln, eine Zusammenordnung, welche erst für den geschaffenen Willen Bedeutung hat. Die Wechselverhältnisse von Notwendigkeit, Nützlichkeit und Ziemlichkeit sind nur Inhalt und Werk, nicht aber Beweggrund und Gegenstand des göttlichen Wollens'[4]). Dagegen stimmen alle andern Theologen dem hl. Thomas bei, wenn er sagt: **‚Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solam decentiam, aliquando utilitatem, aliquando etiam necessitatem, quae est ex suppositione, necessitatem vero absolutam solum, cum vult se ipsum'**[5]).

Aus dieser kurzen Darlegung der eigentümlichen Anschauung Schells vom Willen Gottes, derzufolge dieser sein Objekt nicht voraussetzt, sondern schafft, von seinem Objekt weder final noch objektiv bestimmt wird, sondern dessen Inhalt selbst bestimmt, kann jedermann ersehen, warum er bei der Erklärung des Erlösungszweckes von der herkömmlichen Lehre abweichen muß. Nach Schells Gottesbegriff ist es absolut unmöglich, daß die von Christus geleistete Genugtuung

---

[1]) Ebd. S. 336 f.
[2]) Vgl. S. th. I, 19, 2. 3. C. g. I, 75. 76.
[3]) Ebd. S. 339—344.
[4]) Ebd. S. 336.
[5]) S. c. g. I, 86.

für den göttlichen Willen selbst ein Grund sei zur Gewährung der Sündenvergebung und der Geistesgnade. Die Erlösung kann keine Gott gegenüber geleistete Tat sein, die seinen Willen irgendwie bestimmte oder zur Sündennachlassung verpflichtete; die Verdienste Christi können in keiner Weise Motiv sein zur Wiederbegnadigung der Menschheit; die Liebe und Erbarmung Gottes kann nicht bewirkt sein durch Christi Opfertod, sondern der göttliche Gnadenwille muß in jeder Hinsicht unabhängig und unbeeinflußt sein von Christi Opfertod, Genugtuung und Verdienst: ‚der Beweggrund des göttlichen Ratschlusses und seiner Ausführung im Ganzen ist reine freie Güte, die weder einer moralischen Bewegursache von außen her bedarf, noch zugänglich ist'. Zwar sagt Schell in ‚Jahwe und Christus' nicht mehr, was er in der ‚Katholischen Dogmatik' mit klaren Worten ausgesprochen hatte: ‚Gott hat uns durch den von ihm hingegebenen Sohn mit sich versöhnt, nicht aber ist Gott versöhnt worden'[1]). ‚Die Wiederbegnadigung des gottentfremdeten Menschengeschlechtes ist . . . nicht in irgend einem geschichtlichen Vorgang oder Verdienst zu suchen . . Gott ist nicht durch Christi Opfer zur Vergebung bewogen worden'[2]). Aber wenn sich auch derartige Sätze nicht mehr in seinem neuesten Werke finden, so liegen sie doch in der Konsequenz seiner Theorie. Möge nun der Leser selber auf Grund der bisherigen Ausführungen urteilen, ob ich mit Recht sagen durfte, Schells Theorie von der Allursächlichkeit führe dazu, das Geheimnis der Erlösung, wie es von der Kirche immer geglaubt wurde, zu negieren[3]).

---

[1]) Dogm. I, 281.

[2]) Dogm. III, 1, 14.

[3]) Heiligkeit Gottes S. 395.

Die dogmatische Geltung der Beschlüsse des zweiten Konzils von Orange.

Von Dr. Johann Ernst.

Gutberlet sucht in seiner Fortsetzung der Heinrichschen ‚Dogmatischen Theologie' Bd. VIII § 412, wo er mit den übrigen katholischen Theologen die Thesis vertritt: ‚Nicht alle Werke der Ungläubigen sind Sünden', den in ihrem Wortlaute diametral entgegenstehenden Sätzen nicht bloß Augustins, sondern auch des zweiten Konzils von Orange (529) ihr Gewicht durch die Erklärung zu nehmen, daß wir es ‚nur mit theologischen Ansichten zu tun haben, die im Grunde auf den hl. Augustinus sich stützen', denen aber die Autorität des höchsten kirchlichen Lehramtes nicht zur Seite stehe, welchen eben darum keine dogmatische Geltung zuzusprechen sei. Es sei ‚nicht das ganze Konzil von Orange von Bonifaz II., sondern nur die acht ersten Kanones und der Epilog bestätigt worden' (S. 211).

Gutberlet hat es unterlassen, dieser Aufstellung eine Begründung beizugeben. Nachdem wir in unserer Schrift ‚Über die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit' (Freiburg 1905) S. 119 auf diesen Mangel hingewiesen, verweist uns der hochgeschätzte Theolog in einer — nebenbei bemerkt, sehr wohlwollenden und anerkennenden — Besprechung der eben genannten Schrift im ‚Pastor bonus' 1905/6 S. 136 auf Scheeben, welcher in seinem ‚Handbuch der katholischen Dogmatik' (III, 780) sage: ‚Die päpstliche Bestätigung des

Konzils (von Orange) durch Bonifaz II. bezieht sich ausdrücklich nur auf den Hauptirrtum der Semipelagianer, wie er in den ersten acht Kapiteln und dem ersten und letzten Satze des Epilogs ausgesprochen ist'. ‚Ich kann mich also', fügt Gutberlet diesem Satze hinzu, ‚auf einen bedeutenden Gewährsmann berufen'.

Mit dem — von uns übersehenen, weil von Gutberlet erst nachträglich beigebrachten — Zitate aus Scheeben hat es seine Richtigkeit. Aber die Frage ist, ob die Autorität des angezogenen unzweifelhaft ‚bedeutenden Gewährsmannes' ausreicht, um dieser, soweit uns bekannt, ganz neuen[1]) Aufstellung ein sicheres Fundament zu geben. Uns scheint es bei näherem Zusehen, daß Gutberlet durch seinen Gewährsmann in die Irre geführt worden.

Die päpstliche Bestätigung wurde den Beschlüssen von Orange erteilt so und in dem Umfange, wie sie von dem Vorsitzenden der arausikanischen Synode, Cäsarius von Arles, erbeten worden war. Im Eingang seines Briefes[2]), sagt Papst Bonifaz II.: **Postulans, ut pro ambiguitate tollenda *confessionem vestram*, qua vos .. fidem rectam in Christo totiusque bonae voluntatis initium juxta catholicam veritatem per praevenientem Dei gratiam singulorum *definitis* sensibus inspirari, auctoritate sedis apostolicae firmaremus.** Nachdem der Papst hierauf den Inhalt dieser ‚**confessio**' kurz dargelegt, gibt er die Bestätigung in dem Satze: **Quapropter affectu congruo salutantes *supra scriptam confessionem vestram* consentaneam catholicis Patrum regulis adprobamus.**

Nun stellen aber die Beschlüsse von Orange ein durchaus einheitliches Aktenstück dar. Dieses enthält zuerst eine Einleitung (**Praefatio**), welche die Veranlassung zur bischöflichen Versammlung sowie zu den von ihr gefaßten Beschlüssen darlegt. Die zur Feier der Einweihung der Basilika in Orange versammelten Bischöfe hätten es für angezeigt gehalten, gegenüber der noch immer anhaltenden semi-

---

[1]) Suarez (mit einigen anderen Theologen) hatte allerdings die päpstliche Bestätigung der Beschlüsse von Orange überhaupt geleugnet, welche Thesis von den späteren Theologen mit leichter Mühe durch den Hinweis auf das Schreiben des Papstes Bonifaz II. an Cäsarius von Arles widerlegt wurde, wo es heißt: Supra scriptam confessionem vestram consentaneam catholicis Patrum regulis *adprobamus*. Cf. *Noris*, Histor. Pelag. l. 2 c. 23.

[2]) Cf. S. Augustini Opp. Ed. Maurin. T. X Append. col. 161 sq

pelagianischen Strömung einige vom apostolischen Stuhle übersandte Kapitel über den strittigen Gegenstand zu unterschreiben und zur Belehrung und Darnachachtung an die Öffentlichkeit zu bringen. Darauf folgen als eigentliches Corpus des Synodalprotokolls die 25 Capitula. An diese schließt sich als dritter Teil ein Epilog der Konzilsväter, der aber, wie auch Hefele (Konziliengeschichte II², 738) findet, ‚nichts für sich Selbständiges, kein abgeschlossenes Symbolum ist, sondern schon in seinen ersten Worten als zusammengehörig mit den 25 Kapiteln sich präsentiert‘ (Ac *sic secundum supra scriptas* sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc, Deo propitiante, et praedicare debemus et credere etc.)[1]. Das ganze Konzilsprotokoll wird als einheitlicher Beschluß von den Konzilsvätern unterschrieben: Caesarius in Christi nomine episcopus *constitutionem nostram* relegi et subnotans subscripsi ... Julianus Amartolus episcopus relegi et subscripsi etc. Das von den Bischöfen unterzeichnete Aktenstück wird im Schlußworte ausdrücklich als ‚der alten Väter und unser Beschluß‘ bezeichnet[2]. Das ganze Protokoll bildet, wie Hefele sagt (II², 738), ‚eine Art Glaubensbekenntnis‘ und konnte daher von P. Bonifaz ‚confessio vestra‘ genannt werden.

Daß der Papst in seiner Bestätigungsurkunde das ganze arausikanische Synodalprotokoll im Auge hat, geht, wie schon Hefele (a. a. O.) gesehen, auch daraus hervor, daß derselbe in sein Schreiben da, wo er den Inhalt der confessio der arausikanischen Väter summarisch wiedergibt, nicht bloß solche Schriftstellen einflicht, welche im Epilog des Synodalprotokolls stehen (1 Kor. 7, 25; Phil. 1, 29), sondern auch solche, welche in den Kanones (capitula) der Synode von Orange verwertet sind, und zwar nicht bloß solche, welche im ersten Teil, in den ersten 8 Kapiteln (so die im 7. Kanon zitierte Stelle Joh. 15, 5, welche der Papst ausdrücklich als biblisches Zitat der Väter von Orange bezeichnet[3]); ferner Sprüchw. 8, 35, nach

---

[1]) Cf. L. c. col. 157 sqq.

[2]) Et quia *definitionem antiquorum Patrum nostramque, quae supra scripta est*, non solum religiosis, sed etiam laicis medicamentum esse et desideramus et cupimus, placuit, ut eam illustres et magnifici viri, qui nobiscum ad praefatam festivitatem convenerant, propria manu subscriberent.

[3]) Uno, sicut indicasti, consensu definierunt fidem, qua in Christo credimus, gratia divinitatis praeveniente conferri, *adjicientes*

LXX zitiert im 4. Kanon), sondern auch eine solche, welche im zweiten Teil (Psalm 58, 11, zitiert im 14. Kanon) verwertet ist.

Nach der Einleitung des Synodalprotokolls[1]) sind die capitula der arausikanischen Synode nicht von den Konzilsvätern selbst ausgearbeitet, sondern ihnen vom apostolischen Stuhle zugesandt und von ihnen auf Mahnung desselben heiligen Stuhles hin unterzeichnet worden.

Es scheint uns nicht richtig, wenn Peters (Kirchenlexikon IX², 958) und Grisar (Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, 513) das Sachverhältnis so darstellen, daß die arausikanische Synode die von Rom übersandten Sätze nur zur ‚Grundlage' der 25 Kanones genommen. Reservierter erklärt Hefele (Konziliengeschichte II², 726): ‚Es muß dahingestellt bleiben, ob gerade so viele und vollständig dieselben von Rom gekommen seien, und die Synode weder etwas davon weggelassen, noch Eigenes beigegeben habe'. Scheeben (Dogmatik III, 777) erklärt es für wahrscheinlich, daß die arausikanischen Väter nur den Epilog ‚von sich aus beigefügt'. Dies müssen wir nach dem Wortlaut der Praefatio zum Konzilsprotokoll (Justum et rationabile visum est, ut pauca capitula ab apostolica sede transmissa . . . ab omnibus observanda *proferre* et manibus nostris *subscribere* deberemus) mit den Maurinern[2]) und Kardinal

etiam nihil esse prorsus secundum Deum boni, quod sine Dei quis gratia aut velle aut incipere aut perficere possit, dicente ipso Salvatore nostro: ‚Sine me nihil potestis facere' (Joh. 15, 5).

[1]) Unde nobis *secundum auctoritatem et admonitionem sedis apostolicae* justum et rationabile visum est, ut pauca *capitula ab apostolica nobis sede transmissa,* quae ab antiquis Patribus de sanctarum scripturarum voluminibus in hac praecipua causa collata sunt, ad docendos eos, qui aliter, quam oportet, sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere deberemus.

[2]) Labbé hatte in seiner Konziliensammlung zur fraglichen Stelle der Praefatio concilii Arausicani II. bemerkt (cf. *Mansi*, Concil. VIII, 722): Transmissa fuisse ab apostolica sede nonnumquam capitula ad fidem moresque spectantia atque ex S. Augustini praesertim doctrina selecta, cum alia multa edocent, tum synodi hujusce arausicana praefatio, ex qua paulo ante (p. 1666) annotavimus non improbabili conjectura posse elici *priores octo canones arausicenses excerptos* fuisse delibatosque ex ampliori quadam collectione, quam in Galliam mi-

Noris[1]) für das einzig Richtige halten. Möglich wäre einzig noch, daß die Synode einen oder den anderen Satz, weil für ihre Zwecke nicht nötig, weggelassen hätte.

Es ist aber kaum denkbar, daß Papst Bonifaz II. aus den von seinem Vorgänger[2]), zu dem er auch persönlich in enger Beziehung stand[3]),

---

sisset Romanus pontifex. Zur Stütze seiner Hypothese verwies Labbé auf eine Handschrift des Benediktinerklosters St. Maximus in Trier, welche in der Tat unter 19 angeblich von Rom geschickten capitula die 8 ersten arausikanischen Kanones als Nr. 3—10 in wörtlicher Übereinstimmung aufführt (cf. *Mansi* VIII, 722). Darauf entgegnen die Mauriner (Concil. Gall. collect. T. I. col 945 sq.) im Anschluß an die Stelle der Praefatio: Justum et rationabile etc.: Quaenam sint haec capitula, obscurum esse non potest. Ea enim sunt, quae patres concilii propria manu subscripserunt et ab omnibus observanda proposuerunt; ipsa nimirum viginti quinque arausicana, quae pauca dicuntur in comparatione sententiarum Prosperi vel infinitarum quaestionum, quas Semipelagiani proponebant. Perperam itaque Labbeus in nota ad marginem praefationis apposita innuere conatur ex plurimis Roma transmissis selecta esse tantum a patribus arausicanis octo prima capitula, ea vero, quae sequuntur, *non tam canones esse quam sententias* ex Augustino et aliis *in fidei hujus confirmationem adductas*.

[1]) Histor. Pelagian. l. 2 c. 23.

[2]) Die Konzilsväter sagen zwar nicht, wann die von ihnen unterzeichneten Kapitel von Rom aus ihnen zugesandt worden sind. Aber wir dürfen kaum annehmen, daß Cäsarius von Arles mit der Verwertung der ihm von der höchsten kirchlichen Autorität zugestellten Capitula lange gewartet, sondern wir werden voraussetzen müssen, daß er die erste Gelegenheit dazu benützt habe. Da die Synode von Orange gegen das Ende der Regierungszeit des Papstes Felix IV. (III.) fällt — die päpstliche Bestätigung sollte ja zunächst von ihm erbeten werden (Litteras tuae fraternitatis accepimus, quas ad nos ... direxeras, quibus credideras postulandum, ut id, quod a beatae recordationis decessore nostro papa Felice pro catholicae fidei poposceras firmitate, mea explicaretur instantia, sagt P. Bonifaz II. in seinem Bestätigungsbrief) —, so dürfen wir nicht annehmen, daß die Übersendung der Capitula vor der etwa vier Jahre (526—530 [529]) währenden Regierung des Papstes Felix IV. stattgefunden habe. Schon Kardinal Noris schreibt in seiner Historia Pelagiana (l. 2. c. 23) die Sendung unserer Capitula nach Gallien dem Papste Felix zu.

[3]) Bekanntlich wurde, wie die neuesten Forschungen ergaben, Bonifaz von Felix IV. zu seinem Nachfolger ernannt (vgl. Sägmüller

den gallischen Bischöfen zugestellten und von diesen unterschriebenen Lehrsätzen eine Auswahl traf und nur einem Teile derselben die erbetene päpstliche Bestätigung erteilte.

Scheeben argumentiert freilich (S. 780): ‚Die päpstliche Bestätigung des Konzils durch Bonifaz II. . . . bezieht sich ausdrücklich nur auf den Hauptirrtum der Semipelagianer, wie er in den ersten acht Kapiteln und dem ersten und letzten Satze des Epilogs ausgesprochen ist, in folgenden Worten: Fraternitatem tuam cum quibusdam sacerdotibus Galliarum juxta fidem gaudemus sensisse catholicam: *in his scilicet*, in quibus definierunt *fidem*, qua in Christo credimus, *gratia divinitatis praeveniente conferri*, adjicientes etiam *nihil esse secundum Deum boni*, quod *sine Dei gratia* aut *velle* aut *incipere* aut *operari* aut *perficere* possit, dicente ipso Salvatore nostro: ‚Sine me nihil potestis facere‘. Certum est enim atque catholicum, quia *in omnibus bonis*, quorum *caput* est *fides*, nolentes nos adhuc misericordia divina *praeveniat*, *ut velimus*, *insit* nobis, *cum volumus*, *sequatur* autem, ut in fide *duremus*.

Scheeben faßt das ‚in his scilicet‘ als eine Limitation. Jedoch mit Unrecht. Das ‚in his scilicet‘ hat erklärenden, nicht einschränkenden Sinn. In allen arausikanischen Beschlüssen sollte ‚der Hauptirrtum der Semipelagianer‘ getroffen werden.

Man kann es dem berühmten Kölner Dogmatiker ja zugeben, daß (S. 777) ‚der Schwerpunkt offenbar in den ersten acht Kapiteln liegt‘, welche ‚in systematischer Ordnung aneinander gereiht und sehr sorgfältig formuliert, den Widerspruch der semipelagianischen Lehre mit der Schriftlehre konstatieren‘, während die übrigen siebzehn ‚ohne systematische Ordnung eine Reihe einschlägiger kurzer Väterstellen . . . bieten‘[1]). Aber es ist unrichtig, wenn

in der ‚Theolog. Quartalschr.‘ 1903 S. 235 ff.). Der Abgesandte des Präsidenten der Synode von Orange sollte eben wegen dieses nahen Verhältnisses die päpstliche Bestätigung der arausikanischen Beschlüsse von P. Felix durch die Vermittlung Bonifaz' erwirken (ut quod/a. . decessore nostro papa Felice . . . poposceras, *mea explicaretur instantia*).

[1]) ‚Von c. 9 an haben die einzelnen Nummern nicht mehr die Form von Kanones, sondern von Sentenzen‘, sagt Peters im Kirchenlexikon IX, 959. Schon Labbé hat diese Beobachtung gemacht und in seiner Konziliensammlung zu c. 9 des Arausikanums angemerkt: Quae

Scheeben einen sachlichen Unterschied zwischen den zwei genannten Teilen der arausikanischen Capitula statuiert, eine Verschiedenheit darin findet, daß in den ersten 8 Kapiteln ‚die spezifisch semipelagianische Irrlehre direkt in allen wesentlichen Punkten beleuchtet wird, während der zweite Teil nur eine Menge, zum Teil allgemein den ganzen pelagianischen Irrtum ausschließender, positiver Thesen enthält' (a. a. O.).

In Wirklichkeit stehen die 17 Sentenzen des zweiten Teils alle in Beziehung zu den von Scheeben bezeichneten semipelagianischen Irrtümern, ‚beleuchten die semipelagianische Irrlehre in allen wesentlichen Punkten'. Sie weisen die Lehre zurück, daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften ohne die Gnade Gottes etwas für die Wiederherstellung und die Zurückversetzung in den durch die Sünde Adams verlorenen sittlichen Zustand und für die Erlangung des ewigen Heiles Dienliches (c. 13. 14. 15. 16. 19. 21. 24), etwas Verdienstliches (c. 12. 18), etwas wahrhaft Gutes und Gott Wohlgefälliges (c. 9. 11. 17. 20. 23. 25) tun könne, sie stellen fest,

---

sequuntur, *non tam canones quam sententiae* ex S. Augustino aliisque in ejusdem fidei confirmationem collectae eruditis viris videntur. Die Mauriner in ihrer Conciliorum Galliae collectio (T. I col. 941) bemerken ihrerseits hiezu: Si qui autem exstiterunt, qui ita, ut Labbeus ait, sentirent, *prorsus erraverunt.* Codices enim antiquissimi tam sequentia quam octo priora capitula canonibus arausicanis accensent; *nulla in codicibus illis hac de re varietas est.* Distinctionem illam nec Sirmondus nec editorum concilii quisquam agnovit. Octo priora capitula, saltem magna ex parte, ex Augustini et Prosperi sententiis confecta sunt haud secus ac subsequentia, ut profecto censuram Labbeus non effugiat, qui, *proprium ingenium secutus,* tot canonum auctoritati detrahere videatur. (Vgl. auch oben S. 653 Note 2). Daß die 17 letzten Capitula nicht erst nachträglich den ersten 8 arausikanischen Kanones beigefügt worden sind, geht auch aus dem hervor, was wir oben S. 652 f. bezüglich der parallelen Schriftzitate im Briefe des Papstes Bonifaz II. und in den 17 letzten Kanones des Konzils von Orange dargelegt haben. Was die Verschiedenheit der Form anbelangt, so erachten wir dieselbe einfach darin gegründet, daß die letzten 17 Capitula ‚aus den Schriften Augustins (teilweise auch Prospers) bald mehr, bald weniger buchstäblich entlehnt sind' (Hefele, Konziliengeschichte II[2], 725), während die 8 ersten Kanones auf Grund von Bibeltexten selbstständig (wenn auch zum Teile unter Anlehnung an augustinische Schriften) ausgearbeitet sind, darum auch die gleichen Anfangsworte Si quis zeigen.

daß auch der Gerechtfertigte nicht ohne die Gnade Gottes im Guten zu verharren vermöge (c. 10. 19).

Viel eher könnte man im ersten Teile Sätze finden, ‚die nicht speziell von den Semipelagianern bestritten wurden‘ (Scheeben III, 779), sondern ‚den ganzen pelagianischen Irrtum ausschließen‘. Wird doch in c. 1 die Lehre bekämpft, daß durch die Sünde Adams nicht der ganze Mensch nach Seele und Leib ins Schlimmere verkehrt, sondern nur der Leib dem Verderben überantwortet wurde, während die Freiheit der Seele unbeschädigt blieb; und wird doch ferner im 2. Kanon der Irrtum verurteilt, daß die erste Sünde nur Adam und nicht auch seiner Nachkommenschaft geschadet, daß der leibliche Tod, die Strafe der Sünde, nicht aber die Sünde selbst, der Tod der Seele, von Adam auf alle Menschen übergegangen sei! Das waren nicht semipelagianische Irrlehren[1]), sondern das waren Lehren des ursprünglichen, unabgeschwächten Pelagianismus. Freilich auch c. 1 und 2 waren nach der Intention der Konzilsväter nicht ohne Beziehung auf den semipelagianischen Irrtum. Es sollte durch sie das Fundament betont werden, auf dem die katholische, den semipelagianischen Irrtum ausschließende Lehre sich aufbaut.

Man kann es Scheeben zugeben, wenn er (S. 783) sagt, ‚daß weder in den amtlichen Aktenstücken, noch in den erwähnten, (von Papst Hormisdas in seiner Epistola ad Possessorem[2]), speziell approbierten Schriften des hl. Augustinus (De praedestinatione Sanctorum und De dono perseverantiae) neben der Frage über den Ursprung des heilkräftigen Wollens und Handelns aus Glauben und Gnade die Frage über den Wert oder Unwert aller nicht aus Gnade und Glauben entspringenden und folglich nicht heilskräftigen Akte im Vordergrunde steht‘, aber die Lehre von dem Unwert, von der Sündhaftigkeit dieser Akte stand dem hl. Augustin sowohl als den augustinischen Vätern, ebenso den kirchlichen Autoritäten jenes Zeitalters in engster Beziehung zu der Verwerfung der semipelagianischen Irrlehre. Von einem Anfang des Guten aus den Kräften der sich selbst überlassenen menschlichen Natur,

[1]) Cf. *Augustin.*, De praedest. sanct. c. 1 n. 2.

[2]) Cf. *Augustin.* Opp. Ed. Maurin. T. X. Append. col. 151: De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est catholica sequatur et servet ecclesia, licet in variis libris beati Augustini, *et maxime* ad Hilarium et Prosperum, possit cognosci etc.

so wurde von orthodoxer Seite den Semipelagianern entgegengehalten, könne absolut keine Rede sein, denn, was nicht aus Gnade und Glaube stammt, sei nach biblischer Lehre Sünde. Ebenso wenig könne man mit den Semipelagianern annehmen, daß der Mensch mit dem Guten, das er mit seinen natürlichen Kräften tun könne, sich die Gnade Gottes zu verdienen im Stande sei; denn was der Mensch ohne die Gnade Gottes aus eigener Kraft zu leisten vermöge, sei eben Sünde, nicht etwas Gutes und Gott Wohlgefälliges[1]).

Auch in seiner (vom heiligen Stuhl speziell approbierten) Schrift **De praedestinatione sanctorum** (c. 10 n. 10) verkündet der hl. Augustin: **Non sunt bona opera nisi ex fide: ‚Justus' enim ‚ex fide vivit'** (Habac. 2, 4); **et ‚*Omne, quod non ex fide est, peccatum est*'** (Rom. 14, 23); **et ‚Sine fide impossibile est placere'** (Hebr. 11, 6).

Augustinus beruft sich wiederholt für die Lehre vom Unwert, d. i. der Sündhaftigkeit aller nicht aus Gnade und Glauben hervorgehenden Werke auf die Autorität der katholischen Kirche[2]), erklärt diese Lehre für einen Kern- und Kardinalpunkt des katholischen Glaubens[3]). In der Tat war diese

---

[1]) Cf. *Prosper*, C. Collat. c. 19. n. 55: Octava definitone (*Cassian.* Collat. l. 13 c. 12) dictum est: ‚Unde cavendum nobis est, ne ita ad Deum omnia sanctorum merita referamus, ut *nihil nisi id, quod malum est*, humanae adscribamus naturae'. Quasi natura ante gratiam non sit in damnatione, non sit in caecitate, non sit in vulnere: aut non gratis, justificati sint, quorum inde sunt merita, unde justitia. L. c. c. 10 n. 29: Ergo gratia gloria Dei est, non meritum liberati. Quis enim prior dedit ei, ut retribueretur illi? Nihil boni operis ex mortuis, *nihil justitiae procedit ex impiis, omnis ipsorum salus gratuita est.* Vgl. auch unsere Schrift ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin' S. 219 ff.

[2]) C. Julian. l. 4 c. 3 n. 14: Soletis negantes Dei dona esse virtutes, quibus recte vivitur, . . . hoc uti argumento, quod eas nonnumquam habeant infideles: ita conantes evacuare, quod dicimus, *neminem recte vivere nisi ex fide* per Jesum Christum . . . n. 23: Dogma vestrum (Pelagianorum) . . . introducens hominum genus, quod Deo placere possit sine Christi fide, lege naturae. *Hoc est, unde vos maxime christiana detestatur ecclesia* . . . n 24: Testimonium illud, quod ex Apostolo posui: *Omne, quod non ex fide est, peccatum est*' (Rom. 14, 23).

[3]) C. duas epist. Pelagg. l. 3 c. 5 n. 14: Nostra fides, *hoc est*

Lehre Augustins von der Sündhaftigkeit aller, auch der natürlich sittlich-guten Werke der Ungläubigen die Anschauung, welche auch gegenüber dem Semipelagianismus festgehalten wurde, welche in der rechtgläubigen Theologie des nachaugustinischen Zeitalters Jahrhunderte hindurch allgemein gang und gäbe war. Nicht bloß die anerkannten Schüler Augustins, wie Prosper[1]), Fulgentius[2]), der uns unbekannte Verfasser der Schrift De vocatione omnium gentium[3]), Julianus Pomerius[4]) vertreten dieselbe, sondern auch die beiden großen Päpste Leo I.[5]) und Gregor I.[6]). Die gleiche Lehre finden wir im Briefe des Papstes Cölestin I. an die gallischen Bischöfe[7]) und in dem Bestätigungsbriefe des Papstes Bonifaz II.

Es ist nicht zutreffend, wenn Scheeben (S. 783) meint: ‚Der Indiculus (des Briefes Cölestins) redet gar nicht davon‘,

---

catholica fides justos ab injustis non operum, sed ipsa fidei lege discernit, quia ‚justus ex fide vivit‘ (Gal. 3, 11) . . . Sine ipsa vero etiam, quae videntur bona opera, *in peccata vertuntur*. ‚Omne‘ enim, ‚quod non est ex fide, peccatum est‘.

¹) Cf. Sent. ex Augustino 106.

²) Cf. De incarnat. et grat. ad Petrum Diac. (Ep. 17) c. 25 n. 48. — Fulgentius spricht hier zugleich im Namen der nach Sardinien verbannten afrikanischen Bischöfe.

³) L. 1. c. 7 n. 10.

⁴) De vita contemplat. l. 3 c. 1.

⁵) Cf. Serm. 2 de jejun. Pentec. (Ed. Ballerin. Serm. 79) c. 2: Apud nos fides sanctificat etiam manducantem, apud illos *infidelitas polluit jejunantem*. Unde quia extra ecclesiam catholicam *nihil est integrum, nihil castum*, dicente Apostolo: ‚Quod non est ex fide, peccatum est‘ etc.

⁶) Cf. Moral in Job l. 2 c. 46 n. 71: Virtutes reliquae epulantur in fide. Quae si non prima in corde nostro gignitur, *reliqua quaeque esse bona non possunt, etiamsi bona videantur* . . . Scriptum quippe est: ‚Sine fide impossibile est placere Deo‘.

⁷) *Augustin*. Opp. Ed. Maurin. T. X Append. col. 131 sqq. *Denzinger*, Enchirid. n. 86 sqq. — Die betreffenden Stellen sind in dem zweiten Teile (von c. 3 an) des Briefes Cölestins enthalten, in dem sog. Indiculus praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritatum de gratia Dei, welcher allerdings kaum von P. Cölestin selbst herrühren dürfte, sondern erst später dem Briefe des Papstes beigefügt wurde, aber schon vom Anfange des 6. Jahrhunderts an als zum Briefe Cölestins gehörig betrachtet wurde und in der Kirche allgemein kanonische Geltung erlangte. Vgl. Scheeben, Dogmat. III, 773.

d. i. vom ‚Unwert aller nicht aus Gnade und Glaube entspringenden Akte‘. Der Indiculus redet wohl nicht in so ausdrücklichen Sätzen davon, wie das Arausicanum in c. 17 und 22, aber er spricht dieselbe Lehre aus, wenn es c. 5 heißt: *Neminem esse per se ipsum bonum,* nisi participationem sui ille donet, qui *solus* est bonus[1]), und c. 7: Quod *nemo nisi per Christum* libero *bene utitur* arbitrio[2]).

Etwas eigentümlich mutet die Argumentation Scheebens (S. 783) an, wenn er seine These, daß die Kirche über den Wert oder Unwert der nicht aus Gnade und Glaube entspringenden Werke nichts entscheiden wollte, ‚für sie die Qualifikation der ohne Glauben und Gnade möglichen Tätigkeit nur insoferne in Frage kam, als dieselbe eine Konsequenz der Lehre über die Notwendigkeit der Gnade und des Glaubens zum Heile bildete‘[3]), also zu beweisen sucht: ‚Besonders deutlich zeigt sich dies in dem einzigen amtlichen Aktenstücke, worin alle nicht aus dem Glauben hervorgehenden Akte als

---

[1]) Cf. Conc. Arausic. II. c. 22: *Nemo habet de suo* nisi mendacium et peccatum; si quid autem homo veritatis et justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusqam irrorati non deficiamus in via.

[2]) Ein Analogon zum 17. arausikanischen Kanon: Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium, quod est a nobis, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

[3]) Augustin und seine Schule erkennen keinen Unterschied zwischen dem einfachen Guten und dem heilskräftigen Guten, zwischen bonum und meritorium an. Inde sunt merita, unde iustitia, sagt der hl. Prosper (C. Collat. c. 19 n. 55). Fieri non potest, ut steriliter boni simus: sed boni non sumus, quidquid steriliter sumus, schreibt Augustin (C. Julian. l. 4 c. 3 n. 22). Deshalb ist nach ihm kein heilskräftiges Werk, kein Verdienst (das meritum de congruo mit eingeschlossen) ohne Gnade möglich, weil ohne Gnade der Mensch nur zu Sünden fähig ist. C. duas epist. Pelagg. l. 2 c. 8 n. 18: Si sine Dei gratia per nos incipit cupiditas boni, *ipsum coeptum erit meritum*, cui tamquam ex debito gratiae veniat adjutorium. In Psalm. 58 Serm. 1 n. 19: De me omnino nihil praesumam. Quid enim attuli boni, ut mei misereris et me justificares? Quid in me invenisti *nisi sola peccata?* Vgl. unsere Schrift ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin‘ S. 217 ff.

„peccata" bezeichnet werden, nämlich in der päpstlichen Bestätigung des Arausicanum (durch Bonifaz II.). Es geschieht dies nämlich nur nebenbei in einer Argumentation und nur zu dem Zwecke, um jenen Akten den Charakter eines „opus bonum secundum Deum" abzusprechen'.

Aber gerade aus der Argumentation des Papstes Bonifaz geht klar hervor, daß ihm jedes Werk, das nicht secundum Deum gut ist, ebendeshalb Sünde ist: Praeter quam (fidem) nihil est boni, quod *secundum Deum* quilibet valeat operari, *sicut* beatus Apostolus dicit: ,Omne, quod ex fide non est' *peccatum* est'. Durch diese Feststellung der Sündhaftigkeit der nicht aus dem Glauben entspringenden Werke sollte der semipelagianischen Theorie der Boden entzogen werden, als ob der Mensch aus sich selbst etwas Gutes und zum Heile Dienliches tun könne[1]), daß die Gnade Gottes nach Maßgabe dieses natürlichen guten Tuns erteilt werde[2]). Eben darum können wir nicht mit Scheeben annehmen, daß Papst Bonifaz die Feststellung der Sündhaftigkeit der nicht aus Glaube und Gnade hervorgehenden Werke durch den 17. und 22. arausikanischen Kanon — als für seinen Zweck nicht notwendig — von seiner Bestätigung ausschließen wollte.

Gewiß ist der Satz: Omne, quod non ex fide est, peccatum est, kein Bestandteil der päpstlichen Definition, weil er, wie Scheeben S. 780 betont, erst nach der Definition, nach der Aussprache der päpstlichen Bestätigung angeführt wird. Aber diese Stellung des Bibelzitates will durchaus nicht besagen, daß der Satz mit der Definition nichts zu tun habe, daß der korrespondierende c. 17 der Synode von Orange nicht unter die Bestätigungssentenz fallen sollte.

Scheeben macht S. 780 geltend: ,Die mit prop. 17 korrespondierende Anwendung des paulinischen Satzes: Omne, quod ex fide non est, peccatum est, wird nur gelegentlich, in einer nach der Definition folgenden Argumentation *ad hominem* vorgebracht, welche den Semipelagianern zeigen soll, daß ihre Leugnung

---

[1]) (Cum) evidenter appareat fidem, qua in Christo credimus, sicut et *omnia bona* singulis hominibus ex dono supernae venire gratiae, non ex humanae potestate naturae, heißt es im päpstlichen Bestätigungsbriefe.

[2]) Der Papst zitiert Röm. 11, 35. 36: Aut quis prior dedit ei, et retribuetur illi? quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.

der Notwendigkeit der Gnade zum Glauben schon durch ihre „**propria confessio**“ in Betreff der Notwendigkeit der Gnade zu den „**caetera bona**“ verurteilt werde‘.

Wir entgegnen: Die Ausführung des Papstes a. a. O. ist nur insofern eine **argumentatio ad hominem,** als sie eine von den Semipelagianern zugestandene Wahrheit zum Ausgangspunkte und Obersatze der Deduktion nimmt. Die Semipelagianer, führt Papst Bonifaz aus, geben zu, daß alle guten Werke, welche auf den Glauben folgen, dem Einflusse der Gnade unterstehen. Da es aber der Glaube ist, welcher alle diese Werke gut macht, von welchem die guten Werke irgendwelcher Art nicht getrennt werden können nach dem Worte des Apostels: ‚Alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, ist Sünde‘, so muß notwendiger Weise auch der Glaube aus dem Einfluß der Gnade hervorgehen[1]).

Aber gesetzt auch, Papst Bonifaz II. hätte wirklich — wofür jeder Beweis uns fehlt — bloß die ersten 8 Kapitel der arausikanischen Beschlüsse bestätigt, wäre dadurch schon die Möglichkeit gewonnen, den 17 letzten Kanones von Orange die dogmatische Autorität abzusprechen?

Bezüglich des **Indiculus praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritatum de gratia Dei,** welcher unter dem Namen des Papstes Cölestin I. geht, sagt Scheeben (S. 773): ‚Obgleich es aber nun schon aus der ganzen Haltung des Textes klar ist, daß diese **capitula** nicht den Charakter einer neuen päpstlichen

---

[1]) Illos autem, qui praecedente fide caetera, sicut indicas, volunt gratiae deputare, sua professione constringimus, ut multo magis dono gratiae etiam fidem cogantur adscribere, praeter quam nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari, sicut beatus Apostolus dicit: ‚Omne, quod ex fide non est, peccatum est‘. Quodcum ita sit, aut nullum bonum gratiae deputabunt, si ei fidem subtrahere moliuntur; aut si quod bonum esse dicunt de gratia, ipsa necessario fides erit gratiae deputanda. Si enim nihil boni est sine fide, fides autem ipsa venire negetur ex gratia, nullum, quod absit, bonum erit gratiae deputandum. Ait enim Jacobus apostolus (1, 17): ‚Omne donum bonum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum‘. Et ipsi fatentur, ut dicis, dona caetera donari per gratiam, ipsa autem bona fide subsistere non ambigunt. Universa ergo necessario fides erit gratiae deputanda, a quo bonum, quod gratiae tribuunt, separare non possunt.

Entscheidung haben und so auch dieselben während des 5. Jahrhunderts als solche nicht geltend gemacht wurden, so gibt ihnen doch die spätere Anerkennung kanonisches Ansehen'. Dasselbe muß von der Synode von Orange und ihren Beschlüssen gesagt werden, selbst wenn sie nicht in ihrer Ganzheit von Papst Bonifaz II. bestätigt worden wären. ,Unter dem Namen des Arausicanum erhielten obige Sätze (die Kanones der Synode von Orange) die allgemeinste Geltung. Nirgendwo durfte mehr an der vollen Gewißheit dieser Lehre der Synode gezweifelt werden, . . deren Gewähr fast derjenigen eines ökumenischen Konzils gleichkam', lesen wir bei Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter I, 514. Und Peters sagt im Kirchenlexikon IX², 959: ,Sie (die 25 Kanones der Synode von Orange) wurden von Papst Bonifaz II. . . . bestätigt und haben seitdem in der Kirche allgemeine dogmatische Geltung erlangt'.

Ein Unterschied zwischen einem ersten und zweiten Teil der arausikanischen Kanones wurde bei dieser dogmatischen Rezeption nicht gemacht[1]). In den Konziliensammlungen sowie auch im Appendix zum 10. Bande der Maurinerausgabe der Werke des hl. Augustin (col. 161) wird uns mitgeteilt, daß mehrere Handschriften dem (vollständigen) Konzilsprotokoll von Orange das Bestätigungsschreiben des Papstes Bonifaz II. vorsetzen mit dem Vermerk: In hoc codice continetur *synodus Arausicana, quam* per auctoritatem sanctus papa Bonifacius confirmavit. Et ideo quicumque aliter de gratia et libero arbitrio crediderit, quam vel ista auctoritas continet, *vel in illa synodo constitutum est*, contrarium se sedi apostolicae et *universae per totum mundum ecclesiae* esse cognoscat. Wir glauben, daß dieser Vermerk die allgemeine Auffassung in der Kirche seit der Mitte des 6. Jahrhunderts wiedergibt.

Zum Schlusse sei noch betont, daß wir durch die späteren gegen die bajanistisch-jansenistische Irrlehre erflossenen kirchlichen Entscheidungen[2]) keineswegs genötigt sind, die Autorität des hl. Augustin,

---

[1]) Binius bemerkt in seinen Noten zum 2. Konzil von Orange (cf. *Mansi*, Concil. VIII, 721): *Quot sunt capitula hujus concilii, tot sententiae catholicae ecclesiae* hic sunt stabilitae, a quibus absque praevaricationis piaculo nulli fideli recedere licet.

[2]) Cf. Prop. Baj. 25 (*Denzinger*, Enchir. n. 905): Omnia opera infidelium sunt peccata. 27 (*Denzinger* n. 907): Liberum arbitrium

wie es Gutberlet (Dogmat. Theol. VIII, 207 ff.) wenigstens hypothetisch tut, herabzudrücken, oder die dogmatische Geltung der Beschlüsse von Orange nicht in ihrer Gesamtheit anzuerkennen.

Wie wir in unserer Schrift ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin' des ausführlichen dargetan haben, handhaben Augustin und seine Schüler einen weiteren Begriff von Sünde, welcher auch diejenigen Werke, welche wir natürlich sittlich-gute nennen, unter sich begreift. Da wir in der übernatürlich sittlichen Ordnung, welche für das ganze Menschengeschlecht obligatorischen Charakter hat, leben, so bleiben wir durch bloß natürlich gute Werke hinter den göttlichen Anforderungen zurück, solche Werke sind nicht secundum Deum gut, sie sind Sünde.

Die — wenn auch beschränkte — Fähigkeit des gefallenen Menschen zu einer natürlich sittlich-guten Betätigung will der große afrikanische Lehrer so wenig leugnen, daß er auch eine Liebe Gottes auf Grund der natürlichen sittlichen Kräfte des Menschen für möglich hält. De spiritu et littera c. 28 n. 48 will Augustin den Gottlosen und Ungläubigen nicht jegliche sittlich-gute Betätigung absprechen, weil das göttliche Ebenbild in der Menschenseele nie so ganz verwischt und zerstört werden könne, daß nicht wenigstens einige Umrisse dieses Ebenbildes zurückgeblieben seien. Noch in seinen Retraktationen (l. 1 c. 26) betont Augustin: Non ita accipiendum est, quasi totum amiserit homo (propter peccatum), quod habebat imaginis Dei. Nun aber besteht das göttliche Ebenbild im Menschen nach dem heiligen Lehrer in der Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben[1]). Auch außerhalb der Kirche, lehrt Augustin, auch von den Heiden wurde der wahre Gott verehrt, wenn er auch von ihnen nicht ausdrücklich erkannt und anerkannt wurde[2]).

---

sine gratiae Dei adjutorio nonnisi ad peccandum valet. Prop. prohib. ab Alexandro VIII. 7. Dec 1690 n. 11 (*Denzinger* n. 1168). Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est. Ibid. n. 8 (*Denzinger* n. 1165): Necesse est infidelem in omni opere peccare.

[1]) De Trinit. l. 14 c. 12 n. 15: Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens et intelligit ac diligit se, sed quia potest etiam miminisse et intelligere et amare, a quo facta est.

[2]) De unico baptism. contra Petil. c. 5. 6 n. 8: Ipse unus Deus etiam extra ecclesiam ab ignorantibus colebatur . . . Apostolus (Act.

Gottesverehrung ist aber dem großen heiligen Lehrer gleichbedeutend mit Gottesliebe[1]).

Im gleichen Sinne haben die Väter von Orange, die ja durchweg dem hl. Augustin als ihrem Führer folgten, nicht nur das Gute, wozu der Gnadenbeistand Gottes absolut notwendig ist, näher bestimmt durch die Beisätze ‚sicut oportet‘ (c. 6), ‚quod ad salutem pertinet vitae aeternae‘ (c. 7)[2]), sondern sie restringieren in ihrem Epilog die sittliche Unfähigkeit des Menschen auf das *diligere Deum, sicut oportuit*‘, damit zugebend, daß es außer der übernatürlichen Liebe Gottes, die durch die Gnade des heiligen Geistes in uns ausgegossen wird, noch eine andere Liebe Gottes gebe, zu der die Kräfte des natürlichen Menschen nicht gänzlich unzureichend sind.

Anderseits freilich bleibt diese natürliche Liebe Gottes hinter den Anforderungen Gottes in der jetzt zu Recht bestehenden sittlichen Weltordnung zurück, sie besagt ein sittliches Defizit und ist deshalb als ‚Sünde‘ zu deklarieren. Die caritas allein wird den tatsächlichen göttlichen Forderungen gerecht, die bloß natürliche Liebe Gottes ist nicht die in der jetzigen sittlichen Ordnung legitime Gottesliebe. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, si Deo animus et ratio ipsa non servit, *sicut sibi serviendum esse ipse praecepit*, nullo modo corpori vitiisque recte imperat, sagt Augustin[3]).

Und eben deshalb hat Augustin, und haben die Väter von Orange in ihrem 17. Kanon[4]) die übernatürliche Gottesliebe, die caritas der

---

17, 23), quando illos sacrilegos corrigebat, Deum tamen verum, qui extra ecclesiam ab eis ignorantibus colebatur, agnoscebat potius, quam negabat.

[1]) Ep. 140 (al. 120) ad Honor. c. 18 n. 45: Pietas cultus Dei est, nec colitur ille nisi amando.

[2]) P. Bonifaz II. gibt den Gedanken der arausikanischen Väter in der Wendung wieder: Adjicientes etiam (synodales Arausicani) nihil esse prorsus *secundum Deum* boni, quod sine Dei quis gratia aut velle aut incipere aut perficere posset.

[3]) De civ. Dei l. 19 c. 25.

[4]) Fortitudinem gentilium *mundana cupiditas*, fortitudinem christianorum *Dei charitas* facit, quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, quod *est a nobis*, sed per Spiritum sanctum, qui *datus est nobis*. Cf. c. 22: Nemo habet *de suo* nisi mendacium et *peccatum*; si quid autem habet homo veritatis et

Christen der ‚weltlichen Begierde‘[1]) der Heiden entgegengestellt. Da die **caritas** die einzig legitime Gottesliebe in gegenwärtiger Weltordnung ist, so kommt die natürliche Liebe Gottes hier nicht in Rechnung, ja sie kann unter der **cupiditas mundana** mitbegriffen werden nach der alten Regel: **A potiori fit denominatio.**

Wir können noch weitergehen. Die **caritas** ist nach dem augustinischen Sprachgebrauche[2]) jene Liebe, welche den seligen Genuß Gottes erstrebt, welche den Willen von dem Begehren nach einer bloß natürlichen Seligkeit zu dem Verlangen nach der himmlischen Glorie, von der Kreatur zum Besitze Gottes hinüberleitet. Ohne diese Gottesliebe, durch welche man zum Genusse Gottes gelangt[3]), kann alles sittliche Streben, kann auch jeglicher Kult, jeglicher Dienst Gottes nur die Erreichung einer natürlichen Seligkeit zum Zielpunkt haben. Aber ein solches Streben — und die Heiden haben nur ein solches — ist ein verkehrtes Streben, weil man von Gott ‚die ewige Ruhe‘, das ewige Leben erwarten soll, nicht irgendwelchen zeitlichen Lohn und irdischen Vorteil, nicht irgendwelche zeitliche Glückseligkeit als das Endziel unseres sittlichen Strebens erwarten darf[4]). In einem Dienste Gottes zur Erlangung einer

---

justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.

[1]) Hefele (Konziliengeschichte II², 731) interpretiert den 17. Kanon von Orange: ‚Was die Heiden stark macht, ist die irdische Leidenschaft, was die Christen stark macht, ist die Liebe Gottes, eingegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist‘. Aber cupiditas ist beim hl. Augustin, welchem der 17. arausikanische Kanon entnommen ist, nicht = Leidenschaft oder einem ungezähmten Streben zu nehmen, sondern = ungöttlichem Streben, das nicht in letzter Hinsicht auf Gott gerichtet ist. Vgl. unsere Schrift ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin‘ S. 175 ff.

[2]) Vgl. unsere eben zitierte Schrift S. 175 ff.

[3]) C. Julian. l. 4 c. 3 n. 33: Amor mundi, quo quisque amicus est hujus mundi, non est a Deo; amorque fruendi quibuscumque creaturis sine amore Creatoris non est a Deo; amor autem Dei, *quo pervenitur ad Deum,* non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto. Per *hunc* amorem Creatoris bene quisque utitur etiam creaturis. Sine *hoc* amore Creatoris nullus quisquam bene utitur creaturis. *Hoc* ergo amore opus est, ut bonum *beatificum* sit et pudicitia conjugalis.

[4]) Serm. 30 (al. 18 de divers) c. 3 n. 3: *Peccatum* autem non

bloß natürlichen, irdischen Glückseligkeit ist nach Augustin die **cupiditas** noch immer die treibende Wurzel, in einem solchen sittlichen Streben liegt ein partialer Abfall von Gott hin zur Kreatur, zur Welt (**cupiditas mundana**)[1]).

Im Zusammenhalt und im Zusammenhang mit dieser der augustinischen Periode geläufigen Denk- und Anschauungsweise verliert die Schwierigkeit, welche in der späteren Zensurierung der bajanistisch-jansenistischen Gegenüberstellung der ‚**vitiosa cupiditas**' und der ‚**laudabilis caritas**'[2]) durch die kirchliche Autorität liegt, ihre Bedeutung, und es ist weder nötig, das kanonische Ansehen der arausikanischen Beschlüsse bezüglich ihres zweiten Teils anzuzweifeln, noch die Tragweite des c. 17 von Orange in gewaltsamer Weise einzugrenzen.

Letzteres tut Gutberlet, wenn er (Dogmat. Theol. VIII, 212) meint: ‚Jedenfalls verlangen die Worte des Konzils (Arausic. II. c. 17) und des hl. Augustinus keine absolute Allgemeinheit, es reicht zur Wahrheit des Gegensatzes hin, daß meistens die Großtaten der Ungläubigen, insbesondere ihre Ostentation in der Verachtung des Schmerzes dem Ehrgeize und anderen weltlichen Rücksichten entspringen'.

---

solum illud est, quod in turpi aut iniquo facto apparet hominibus, sed etiam, si habeat speciem boni operis et tamen *propter mercedem temporalem* fiat, *non propter requiem sempiternam.* Quodlibet enim quisque facit, si hoc animo facit, ut terrenum emolumentum consequatur (non requiem aeternam), serviliter facit et ideo sabbatum non observat. In Psalm. 31 Enarr. 2 n. 6: Quid, si de his omnibus bonis operibus hoc speras, quod sperandum non est, *etiam ab illo, a quo vita aeterna speranda est?* In bonis operibus sperasti *terrenam quamdam felicitatem; impius es* . . . et nulla sunt opera tua.

[1]) De catechiz. rud. c. 22 n. 39: Ne quisquam Deum nisi gratis coleret, non visibilia praemia servitutis suae et *praesentis vitae felicitatem*, sed *solam vitam aeternam*, *in qua ipse Deo frueretur*, ab illo desiderans . . . *Tunc* enim et lex impletur, dum non *cupiditate* rerum temporalium, sed *caritate* illius, qui praecepit, fiunt, quaecumque praecepit.

[2]) Prop. Baj. 38 (*Denzinger*, Enchir. n. 918): Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. Cf. Synod. Pistor. Prop. 24 (*Denzinger*, Enchir. n. 1387).

Allein nach dem Kontext der Originalstelle (Op. imp. I, 83), welcher der 17. arausikanische Kanon entnommen ist, erkennt Augustin ein fehlerloses Mittleres zwischen der cupiditas mundana der Heiden und der caritas der Christen nicht an. Julian will in der durch Augustin a. a. O. bekämpften These seine Theorie von der natürlichen Freiheit zum Guten und zum Bösen durch den Hinweis auf den von den Heiden in nicht minderem Grade als von den Christen bewiesenen Stark- und Heldenmut stützen. Darauf entgegnet der heilige Lehrer, daß zwischen dem Starkmute der Heiden und dem der Christen ein wesentlicher Unterschied sei. Die Tugend des Starkmutes bei den Christen habe ihre Triebkraft in der caritas, die von den Heiden bewiesene jedoch in der cupiditas mundana[1]).

Daß die augustinische These allerdings in ‚absoluter Allgemeinheit'[2]) bezüglich der von den Heiden (insoferne dieselben nicht aliqualiter unter dem Einflusse des Glaubens und der Gnade stehen)

---

[1]) Hoc est utique, quod agit haeresis vestra: ad hoc enim additis et gentiles, ne piae fortitudinis opus Dei gratia christiani facere potuisse aut fecisse credantur, quae christianis est propria, non christiantis gentilibusque communis. Audite ergo et intelligite: Fortitudinem gentilium etc.

[2]) Gutberlet meint a. a. O.: ‚Man kann aber den Worten auch eine allgemeine Gültigkeit zuerkennen, wenn man sie, wie dies von der Sache selbst gefordert ist, in ihrem Gegensatze zu den entgegenstehenden Behauptungen Julians betrachtet. Der extreme Pelagianer leugnete nämlich jeden Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Tugend und berief sich gerade auf den heldenmütigen Starkmut der Heiden. Unter heidnischer (der christlichen im Sinne Augustins entgegengesetzter) Tugend verstand er jene, welche lediglich dem freien, selbstherrlichen, sich auf sich selbst stellenden, von Gott emanzipierten Willen die Übung des Guten zuschrieb. Eine solche Tugendhandlung entspringt freilich nur weltlichen Motiven und ist wahre Sünde'. Wir wollen hier dahingestellt sein lassen, ob vorstehende Zeichnung der pelagianischen Moral der wirklichen Sachlage ganz entspricht (vgl. unsere Schrift ‚Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin S. 209 ff. 231 ff.); es genüge, festzustellen, daß Augustin Op. imp. I, 83 (und ebenso C. Julian l. 4 c. 3) keineswegs bloß ad hominem argumentiert. Er will den Wert der heidnischen Tugend nicht abschätzen nach dem, wie sie sich im System und in der Anschauung seiner pelagianischen Gegner darstellt, sondern er spricht absolute, er will seine und der Katholiken Anschauung darlegen, wenn er seinen Gegnern zuruft: Audite ergo et intelligite: Fortitudinem gentilium etc.

geübten Tugend zu verstehen ist, erhellt ferner aus der Parallelstelle De patientia c. 17 n. 14: *Cupiditas mundi* habet initium ex arbitrio voluntatis, . . . *caritas* autem ‚Dei diffusa est in cordibus‘, non utique ex nobis, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis‘. Proinde ab illo est patientia justorum . . . Quanto ergo major est in sanctis caritas Dei, tanto magis pro eo, quod diligitur, et quanto major est in peccatoribus cupiditas mundi, tanto magis pro eo, quod concupiscitur, omnia tolerantur. Wir sehen auch hier: Zwischen der cupiditas mundi und der caritas hat kein mittleres Platz.

Ganz klar wird die diesbezügliche Anschauung Augustins aus seinen ersten Erörterungen mit Julian über die Frage, wie die heidnische Tugend zu werten sei (C. Julian. l. 4 c. 3 n. 33): Quoniam saltem concedis *opera infidelium,* quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere: *scito nos* illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine Dei gratia, quae datur per unum mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci! *Omnia proinde caetera*, quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes verae, videantur opera bona et *sine ullo facta peccato.* Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: voluntas quippe infidelis non est bona . . . *Amor mundi,* quo quisque amicus est hujus mundi, non est a Deo, . . . amor autem Dei, quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Jesum Christum cum Spiritu sancto[1]).

Endlich streitet die Interpretation des 17. arausikanischen Kanons durch Gutberlet durchaus gegen die Tendenz der Beschlüsse von Orange. Es war die Absicht der Väter von Orange, gegen-

---

[1]) Vgl. auch die oben S. 658 Note 2 aus C. Julian. l. 4 c. 3 n. 14. 23. 24 zitierten Stellen. Daselbst macht Augustin Front gegen die Behauptung der Pelagianer, daß die Ungläubigen ‚*nonnumquam*‘ Tugenden an sich haben, ‚quibus recte (= sine peccato) vivitur‘.

über dem Semipelagianismus festzustellen, daß alles wahrhaft Gute und jeder Anfang des Guten auf die Gnade Gottes als seine Quelle zurückgeführt werden müsse. Für diesen Zweck wäre es von wenig Wert gewesen, festzustellen, daß ‚meistens die Großtaten der Ungläubigen . . . dem Ehrgeize oder anderen weltlichen Rücksichten entspringen‘.

Nach dem Gesagten erscheint die Meinung als berechtigt, daß nur die im Vorstehenden von uns gegebene Interpretation des 17. arausikanischen Kanons in gleicher Weise der dogmatischen Bedeutung sowie der dogmenhistorischen Stellung der Beschlüsse von Orange in vollem Maße gerecht wird.

Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche.

Von **Emil Dorsch** S. J.

6. Die Freunde des Origenes.

97. In seinem Briefe an Principia sagt Hieronymus von sich, daß im Anfange des Streites gegen die Origenisten es ‚wenige Freunde der Wahrheit gegeben, die ihm zur Seite standen'[1]; dies könnte nun jemand auf den Gedanken bringen, als ob da eine Zeit gewesen, in welcher die Kirche Gottes in einer großen Mehrheit dem origenistischen Lehrsystem und darunter auch seiner Meinung über die biblische Geschichte angehangen habe; dem ist aber nicht so.

Was man an Origenes vorher liebte, das war seine Erscheinung, das Geistvolle, das aus seinen Werken strahlte und das Wahre, das in ihnen sich findet; seine Person war es, der man vor allem Bewunderung zollte. Jedoch auch hierin war keine kleine Gefahr für die Reinheit der Lehre der Kirche; ohne Zweifel war es geschehen, daß manche seiner Verehrer berückt durch den Reiz der Person, auch mit seinen Irrtümern spielten, und für dieselben Propaganda machten. Dies waren namentlich Irrtümer in Bezug auf die Auferstehung des Menschen und sein endgültiges Schicksal in Bezug auf die Zuordnung der göttlichen Personen im Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit, in Bezug auf die Präexistenz der Seelen. Es war mehr zufällig, daß so auch die Rede auf das exegetische Prinzip kam, durch welches Origenes die geschichtliche Wahrheit der hl. Schrift bedrohte; denn da er, um seine Sonderlehren zu verteidigen, gewisse Aussprüche der

[1]) Ep. 127 c. 11 (M. PL. 22, 1094).

Schrift (namentlich im Schöpfungsberichte) ausschalten mußte und dies eben tat mit Hilfe der Allegorie: so ergab sich von dieser Seite fast immer Gelegenheit, auch die Wahrheit der Schrift gegen seine Anhänger zu betonen, ohne daß man notwendig voraussetzen mußte, daß diese ausdrücklich auch von ihnen geleugnet war[1]).

Wir haben also recht wohl zu unterscheiden zwischen Person und Sache: wenn wir die Person des großen Alexandriners ins Auge fassen, so gilt es ohne Zweifel, was Hergenröther und andere von ihm sagen: ‚Bis zum Ende des vierten Jahrhunderts äußerte sich die Mehrzahl der Stimmen in der Kirche **für** den berühmten Alexandriner'[2]); was aber die Sache soweit sie Origenes eigen war, anlangt, wäre dies nicht richtig.

Drastisch hat dies schon Hieronymus betont adv. Rufin. l. III, 5: **unusquisque vivit stomacho suo, et amicus non statim dominus est alterius voluntatis**; und als man ihm zum Vorwurf machte, daß er doch selbst früher Origenes gelobt hatte, entgegnete er zunächst: **ignosce mihi, quod Origenis** ***eruditionem*** **et** ***studium scripturarum*****, antequam ejus haeresim plenius nossem in juvenili aetate laudaverim**[3]). Doch verwahrt er sich auch hier (c. 27) ausdrücklich dagegen, daß man ihn deshalb mit Recht verurteilen könne: **me non esse in vitio,** sagt er, **si in iisdem hominibus et laudanda praedicem et vituperanda reprehendam. Et hodie laudarem,** bekennt er freimütig von sich an einer andern Stelle, **nisi vos ejus lau-**

---

[1]) Ein Grund zu dieser Annahme liegt schon darin, daß, abgesehen von Epiphanius, der sich mit Origenes selbst und seinen Irrtümern allgemeiner beschäftigte, weder Methodius noch Eustathius noch Hieronymus noch Theophilus sich mit dieser Lehre eingehend beschäftigten, dieselbe vielmehr als abgetan, und wie selbstverständlich unsinnig nur im Vorübergehen streiften, während sie andere Irrtümer weit und breit behandelten und zurückwiesen. So Methodius in seinen Werken (vgl. die oben ausgehobenen Stellen), so Theophilus in seinem ersten und zweiten Osterbrief, so Eustathius in seinen uns erhaltenen Schriften, so Hieronymus in seinem Buche gegen Johannes v. Jerusalem: gegen andere Irrtümer richten sie ganze Werke oder lange Abschnitte in ihren Werken; der Schriftirrtum wird nur nebenher mit wenigen, freilich umso wuchtigeren Hieben bedacht.

[2]) Hergenröther, Kirchengesch.[3] I. Bd. S. 400.

[3]) L. III ad Ruf. c. 9.



daretis errores; non mihi displiceret ***ingenium*****, nisi quibusdam ejus placeret impietas**[1]).

Ebenso haben Johannes von Jerusalem und die origenistischen Mönche von Ägypten es offen ausgesprochen, es als ihr Recht reklamiert und damit ihre Stellungnahme verteidigt: ‚Sie wüßten recht gut in den Schriften ihres Meisters Wahres und Falsches zu unterscheiden‘[2]). Nicht anders verhielt sich Rufinus in seinem Epilog zur Apologie des Pamphilus, nur daß dieser meinte, die Irrtümer in den Werken des Origenes seien Interpolationen[3]).

98. Es sind zunächst die Nachfolger des Origenes im Katechetenamte, die man als seine Parteigänger ins Vordertreffen rückt: Dionysius, Theognost, Pierius, Didymus.

Was Dionysius angeht, ist über ihn schon oben angedeutet worden, daß es äußerst unwahrscheinlich ist, daß er sich für origenistische Propaganda hergegeben, so sehr er auf der andern Seite auch die Vorzüge seines Landsmannes anerkannt und bewundert haben mochte. Andere Momente macht Harnack diesbezüglich geltend, unter anderm, daß Eusebius über das Verhältnis des Dionysius zu Origenes ein vielsagendes Schweigen beobachte; daß der Episkopat in Alexandrien, soweit wir es verfolgen können, niemals dem Origenes vollkommen zugestimmt hat: Dionysius war nur ein bedingter Verehrer des Origenes, und stimmte so in manchem nicht mit ihm überein[4]), d. h. er schätzte Origenes an sich hoch, ohne sich deshalb auch gleich für seine Irrtümer einnehmen zu lassen.

Etwas ähnliches gilt für Pierius; wohl hat man ihn den ‚jüngeren Origenes‘ genannt; aber unter welcher Rücksicht? Hieronymus macht als Grund hiefür geltend die Eleganz, die er in seinen Arbeiten zum Ausdruck brachte[5]). Daß es nicht deshalb geschehen, weil er all seine Sonderlehren vertreten, dafür haben wir Grund genug, es zu leugnen. Photius berichtet uns über ihn, wie er von den Lehren des Origenes die eine verworfen, der andern sich genähert habe, und macht uns an zwei Fällen darauf aufmerksam, wie er an der Geschichtlichkeit biblischer Tatsachen festgehalten habe:

---

[1]) Ep. ad Pammach. et Oc. c. 7.

[2]) Hergenröther, Kirchengesch.[3] I. S. 401, resp. 403 f.

[3]) M. PG. 17, 615 B.

[4]) Harnack, Gesch. der altchr. Litteratur; Chronologie II. S. 59; Überlieferung und Bestand I. S. 422 f.

[5]) De vir. ill. 76.

‚In der Rede auf das Pascha und Oseas verbreitet er sich auch über die von Moses gefertigten Cherubim und den Stein Jakobs. Er gibt zu, daß dieselben gefertigt worden seien, behauptet aber törichter Weise, daß dies nur aus ökonomischen Gründen gestattet worden sei‘ u. s. w.[1]).

99. Didymus wird von Hieronymus (adv. Rufin. I, 6) genannt ‚Origenis apertissimus propugnator‘; in welchem Sinne er dies versteht, lesen wir im Briefe an Pammachius und Oceanus: sic ejus *errores nititur excusare*, ut tamen illius esse fateatur; non scriptum negans, sed *sensum scribentis edisserens*[2]) d. h. er suchte die Irrtümer nicht zu rechtfertigen, sondern orthodox zu erklären. Und in der Tat bezeugt Hieronymus, dem die origenistische Richtung des Blinden bekannt war, von ihm, daß er in gewissen Grundfragen von seinem Vorgänger abgewichen ist; certe in trinitate catholicus est, sagte er von ihm. Daß er in der Schrifterklärung der allegorisch-mystischen Methode des Origenes gefolgt ist, ist noch kein Beweis, daß er auch wie jener die historische Wahrheit preisgegeben hat; im Gegenteil bezeugen manche Stellen der uns von ihm überkommenen Werke, daß er davon nichts hat wissen wollen.

So klingt es wohl ganz origenistisch, was er in seiner Erklärung des ersten Psalms vorbringt; dort wird der Gerechte einem Baume verglichen, der Früchte tragen und sein Laub nicht abwerfen wird, und davon sagte er: ‚So verhält es sich mit der Weisheit Gottes. Die Frucht ist der mystische und geistige Sinn der Schriften, die Blätter aber, welche besagte Frucht schützen, sind die Worte im buchstäblichen Sinn (αἱ πρόχειροι λέξεις); diese aber bieten, abgesehen davon, daß ihre eigentliche Bestimmung ist die Früchte zu schützen, auch Nahrung für die einfältigeren Menschen, die um ihrer Schlichtheit halber auch Tiere genannt werden‘[3]). Was er aber über das gegenseitige Verhältnis der beiden Sinne denkt, eröffnet er uns später bei Vers 19 des 21. Psalms, welcher lautet: diviserunt sibi vestimenta mea etc. ‚Abgesehen von dem geschichtlichen Sinne — erklärt er da — wirst du unter dem Kleide Jesu die Worte der Schrift im buchstäblichen Sinne verstehen

---

[1]) Vgl. Bardenhewer a. a. O. II. S. 200.

[2]) Ep. 84, 10 (M. PL. 22, 751).

[3]) In Ps. 1 (M. PG. 39, 1159 A); ganz ebenso in Ps. 18 v. 2; in Ps. 21 v. 17.

(τὰς προχείρους τῶν γραφῶν λέξεις); denn ein jeder von ihnen (d. h. jenen, von welchen er soeben gesprochen hatte, den Schwächlingen im Glauben) nimmt die einen dieser Schriftworte an, andere läßt er fallen; und so bleibt der Leibrock Jesu nicht unzerteilt, der doch, weil ungenäht, keine gewaltsam zusammengeflickte, sondern natürliche Einheit hatte. Es ist aber die Schrift von oben, weil von Gott eingegeben. Durchaus gewebt ist sie; denn in ihrer ganzen Kraft (διὰ πάσης δυνάμεως) ist die Schrift von oben. Die Kirche aber zerteilt das Gewand (Christi) nicht, noch würfelt sie über dasselbe; alles bewahrt sie und umkleidet sich damit, stehend zur Rechten Jesu wie eine Königin prangend in goldnem Gewande'.

100. Es gilt also der Schluß nicht: der oder jener war ein Anhänger des Origenes; also auch ein Verteidiger seiner anrüchigen Lehrmeinungen; wir haben dafür noch mehr Gewährsmänner. So gilt als Freund und Bewunderer des Origenes auch der große Athanasius; aber auch er kann nicht als Freund der Sondermeinungen seines Landsmannes angesehen werden; sucht er ihn ja fort und fort als Anwalt der Orthodoxie und deren Verfechter in den Streit einzuführen, auch in jenen Lehrpunkten, in welchen derselbe als anrüchig galt; er suchte ihn also, wie Didymus rechtgläubig zu interpretieren. Daß Athanasius nichts wissen wollte von historischen Irrtümern in der Schrift, hören wir aber auch aus seinem eigenen Munde: ‚In jedem Buche der hl. Schrift — so sagt er in seinem Schreiben an Marzellin — kann man Prophetien finden und Gesetze und Geschichten (ἱστορίας); ein und derselbe Geist nämlich herrscht in allen, und wie es einem jeden von ihm zuteil geworden, so verwaltet und erfüllt er die ihm gewordene Gnadengabe, ob es Prophetie sei, oder Gesetzgebung, oder Erwähnung der Geschichte (τῆς ἱστορίας ἡ μνήμη), oder Sangesgabe. Wie es denn nun ein und derselbe Geist ist, der allen zuteilt . . ., so geschieht es, daß auf der einen Seite der Gesetzgeber Moses manchmal auch prophezeit und psalliert, auf der andern Seite aber auch die Propheten manchmal Gesetze vorschreiben . . . und Geschichte schreiben (ἱστορεῖν); so erzählt Daniel die Geschichte der Susanna, so Isaias das, was sich mit Rabsaces und Sennacherim zugetragen hat. Auf dieselbe Weise hat denn auch das Buch der Psalmen zwar als eigene Aufgabe zugewiesen, Lieder zu singen . .; doch auch dieses gibt hin und wieder Gesetze . . und bringt historische Berichte vom

Zuge Israels, und prophezeit vom Erlöser. So beschaffen muß also bei allen die gemeinsame Geistesgabe sein und sich in einem jeden wieder vorfinden, bei allen dieselbe, sowie es sein Bedürfnis erheischt und der Geist es will. Denn ob mehr oder weniger von diesem Bedürfnisse vorhanden war, das macht keinen Unterschied darin, daß doch ein jeder ohne Fehl (ἀνενδότως) den ihm eigenen Dienst vollkommen erfüllte'; also auch in dem, was er an Geschichte vorbrachte[1]).

Und wenn Athanasius in seiner Schrift über die Dekrete des Konzils von Nicäa (c. 15) den Arianern gegenüber sagt: ‚Wenn sie das, was geschrieben steht, für nicht wahr halten, so haben sie wahrhaft auch ihren Namen verleugnet, und man sollte sie allgemein gottlos und Christusfeinde heißen . . .' so mag dieser Vorwurf auch jenem gelten, der glauben wollte, daß der hl. Geist sich in der Geschichtsschreibung vertan habe[2]).

Direkt gegen jene, welche gleich Origenes meinen, Gott könne um der religiösen Erbauung der Menschen willen unwahres einführen in die Geschichte oder das Gesetz, richtet sich der Ausspruch, welcher sich in seiner Rede über die Menschwerdung des Wortes findet: ‚Wie nun dies so geschehen mußte, so forderte auf der andern Seite auch die Würde Gottes, daß Gott als wahrhaft dastehe in seiner Gesetzgebung bezüglich des Todes. Unvernünftig wäre es, daß Gott um unseres Nutzens und unserer Erhaltung willen als Lügner erscheine, er, der Vater der Wahrheit'[3]).

101. Wahre Freunde hat Origenes, wie wir oben bereits gehört haben, in Palästina gefunden, wohin er sich nach seiner Vertreibung aus Alexandrien zurückgezogen hatte; auch seine Lehren scheinen den dortigen Bischöfen, vorab von Jerusalem und Cäsarea, nicht allzu anstößig vorgekommen zu sein; ließen sie ihn ja eine Schule eröffnen, und kamen sie nicht selten selbst dahin, um seinen Vorträgen zuzuhören und von ihm zu lernen. Doch dürfte die spätere Mäßigung des Alexandriners, wenigstens im Ausdruck, in Bezug auf manche seiner Lehren und besonders in Bezug auf die Lehre über die

---

[1]) A. a. O. c. 9 f. (M. PG. 27, 17 f.

[2]) Vgl. hiezu die oben zitierte Stelle aus derselben Schrift, Jahrgang 1905 S. 644.

[3]) Ἄτοπον γὰρ ἦν διὰ τὴν ἡμῶν ὠφέλειαν καὶ διαμονὴν ψεύστην φανῆναι τὸν τῆς ἀληθείας πατέρα θεόν: a. a. O. c. 7 (M. PG. 25, 107 C).

Wahrhaftigkeit der biblischen Geschichte, wie wir sie unverkennbar in seinen Büchern gegen Celsus finden, auf ihren Einfluß zurückzuführen sein.

Aber wären die Hirten selbst geneigt gewesen, ihren Schützling zu schonen und zu seinen Lehren zu schweigen: wie es manchmal geschieht, daß ‚die Ohren der Gläubigen ein feineres Gefühl haben — **sanctiores enim sunt aures populi quam sacerdotis animus**[1]) — so geschah es auch hier. In und aus dem Volke entstand eine Unzufriedenheit mit den von Origenes vorgetragenen Lehren, und so mußte schon bald Pamphilus in seiner Apologie für den verehrten Meister unter anderm auch Stellung nehmen gegen die Anklage, daß durch die Lehren jenes Mannes die Wirklichkeit der hl. Geschichte in Frage gestellt und selbst der Glaube an die Tatsachen des Lebens Jesu untergraben werde. Er sucht ihn zu rechtfertigen in der Erwiderung auf die vierte und sechste Beschuldigung im fünften Kapitel der Apologie[2]) — nicht etwa, indem er das, was man Origenes zur Last legte, verteidigte und aufrecht erhielt, sondern indem er nachzuweisen suchte, daß er nicht das lehre, was man ihm vorhielt und er so mit der Kirche halte: ‚daß von ihm bestätigt werde die Wahrheit der Taten des Herrn und die Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichte (*historiae Scripturarum fides*)‘[3]) — und ‚daß der katholische Glaube von ihm, auch in seinen Anschauungen über die biblische Geschichte, hinreichend (*sufficienter*) aufgedeckt sei‘.

Nun könnte einer freilich einwenden, daß unter den Stellen, aus welchen die katholische Gesinnung des Origenes offenbar werde, auch jene figuriere aus der Prinzipienlehre, welche zwar zugibt, daß die Geschichte der Schrift bei weitem dem größten Teil nach wirklich geschehen sei, aber dennoch hin und wieder Dinge berichte, die sich niemals zugetragen hätten — daß also in der Meinung des Pamphilus und seines Mitarbeiters Eusebius es mit katholischer Ansicht wohl verträglich sei, falsche Berichte in der Schrift zuzulassen.

Doch stützt sich das abschließende Urteil unseres Apologeten keineswegs auf jene Stelle, sondern vielmehr auf die Stelle, welche aus dem Kommentar über den Brief an Philemon entnommen ist,

---

[1]) Hieronymus contra Joh. Hierosolym. c. 24 (M. PL. 23, 375).

[2]) M. PG. 17, 585 ff.

[3]) A. a. O. S. 588 A.

und welche mit aller wünschenswerten Klarheit (*sufficienter*) die allgemeine Glaubwürdigkeit der hl. Geschichte als Stück des katholischen Glaubens verlangt: *Oportet ergo unumquemque fidelium credere et omnibus quae scripta sunt de Ezechia quod in diebus ejus retrorsum repedaverit umbra solis.* Auch diesem muß der Christ allem glauben, sowie er allem glauben muß, was er vorher namhaft gemacht, was eben die ganze Geschichte von Adam und Eva bis herab ausmachte. Dann schließt die Stelle: **Est ergo fides nostra primo quidem omnium in Dominum nostrum Jesum Christum, consequenter vero etiam** ***in omnes sanctos patriarchas*** **vel** ***prophetas*** **vel** ***apostolos*** **Christi eo ordine quo superius diximus** d. h. in allem, was über sie berichtet ist.

Es führt aber Pamphilus zuerst auch jene Stelle aus der Prinzipienlehre an, um dem Einwurf der Gegner, welche Origenes den Vorwurf gemacht haben, er deute alles in Allegorien um, die Spitze zu brechen; dann aber geht er weiter und zeigt in der zweiten Stelle, wie Origenes, ganz katholisch, selbst alles geschichtlich berichtete für Wahrheit und zu glauben vorstelle.

Auf den Ausdruck **sufficienter**, der im Griechischen ἱκανῶς gelautet haben mochte und der recht gut den Gedanken zum Ausdruck bringen mochte, als ob die beigebrachten Gründe wohl zufriedenstellen könnten, wenngleich man etwas mehr verlangen dürfte — wollen wir uns nicht stützen: zeigen wir vielmehr aus den Werken des Eusebius, des Mitarbeiters jener Verteidigungsschrift unmittelbar auf, welches die Meinung jener Apologeten gewesen ist über die Wahrheit der biblischen Geschichte.

102. Eusebius[1]) verleugnet zunächst keineswegs die Einflüsse, die er von Origenes empfangen hatte: allüberall spielt er gleich ihm mit Allegorien; so gibt es nach ihm fast keinen Psalm, den er nicht auf den Erlöser auslegen würde; ebenso verfährt er mit den Propheten, vorab mit Isaias, so daß er hier den Tadel des hl. Hieronymus vollauf verdiente: **Eusebius Caesareensis historicam interpretationem titulo repromittens, diversis sensibus evagatur: cujus cum libros legerem, aliud multo reperi, quam**

---

[1]) Von Eusebius' Meinung haben wir oben freilich schon zur Genüge gehört, wo wir ihn als Chronologen eingeführt haben; seine eigenartige Stellung zu Origenes rechtfertigt es, daß wir hier unter allgemeinerem Gesichtspunkte auf ihn zurückkommen.



indice promittebat; ubicunque enim eum historia defecerit, transit ad allegoriam, et ita separata consociat, ut mirer eum nova sermonis fabrica in unum corpus lapidem ferrumque conjungere[1]. Nichtsdestoweniger will Eusebius, wie schon dieser Tadel des Hieronymus erkennen läßt, keineswegs die Geschichte, welche den Psalmen oder den Propheten zugrunde liegt, leugnen oder in Frage stellen; was Hieronymus an ihm aussetzt, ist, daß er, obwohl er einen geschichtlichen Kommentar in Aussicht gestellt hat, allzu leicht auf Allegorien übergegangen ist. Eusebius steht nicht an, seine Meinung mehr als einmal auch ausdrücklich zu erklären; so sagt er z. B. im 9. Buch seiner evangelischen Beweisführung: ‚Durch die ganze heilige und inspirierte Schrift hin ist es des Verständnisses vornehmstes Ziel höhere geistige und göttliche Dinge zu lehren, so jedoch, daß auch der Wortsinn gewahrt werde, wo es sich um geschichtliche Berichte handelt'[2]. Und so an andern Stellen; macht er es ja den Juden zum Vorwurf, daß sie durch ihre Deuterose den wahren Sinn der Schrift gefälscht hätten[3].

103. Doch hören wir ihn seine Meinung noch klarer aussprechen! ‚Der große Gottesgelehrte Moses, Hebräer von Geblüte, kannte sich in der vaterländischen Geschichte aus wie kein anderer (εἰ καί τις ἄλλος, εὖ τε τὰ πάτρια ἐξεπιστάμενος) und gleichsam als Einleitung zu den heiligen Gesetzen erzählte er die Lebensgeschichte der Stammväter des hebräischen Volkes, um sie vor Vergessenheit zu bewahren; so erzählte er auf der einen Seite die Segnungen, deren dieselben von Gott gewürdigt wurden, aber auch die Lebensführung und die Strafgerichte der Gottlosen und Frevler, indem er dafür hielt, es sei dies für jene, die in seinen Gesetzen unterrichtet werden sollen, ein notwendiges Lehrstück, um sie sowohl abzuschrecken von der Lebensart der Schlechten, als auch anzuspornen, das Leben der Frommen nachzuahmen'[4]. Es ist gerade

---

[1]) M. PG. 24, 211 Note 21.

[2]) Επειδὴ γὰρ καθ' ὅλης τῆς ἱερᾶς καὶ θεοπνεύστου γραφῆς ὁ προηγούμενος τῆς διανοίας σκοπὸς μυστικώτερα καὶ θεῖα βούλεται παιδεύειν, μετὰ τοῦ καὶ τὴν πρόχειρον διάνοιαν σώζεσθαι ἐν μέρει ἱστορικῶς πεπραγμένων, κτλ. a. a. O. (M. PG. 22, 653 D).

[3]) In Is. 1, 22 (M. PG. 24, 97).

[4]) Praepar. Evang. l. 7 c. 7 (M. PG. 21, 517).

diese Geschichte, welche Eusebius im folgenden Kapitel mustern will: ‚es liegt im Interesse unserer Sache — sagt er — die Geschichte dieser Männer in Kürze zu durchgehen'. Er berührt die Geschichte des Enos (ὅ γέ τοι Ἐνὼς πρῶτος θεοφιλῶν παρ' Ἑβραίοις ἱστόρηται), und des Noe; ‚und diese waren aus der Zeit vor der Sündflut, aber auch nachher gab es durch ihre Frömmigkeit ausgezeichnete Männer, deren Andenken die hl. Schriften (τὰ ἱερὰ λόγια) uns bewahren': Melchisedech, Abraham, ‚von dessen Gerechtigkeit die Schrift Zeugnis gibt', Isaak, Jakob, Job, Joseph, von dem ‚die Schrift schreibt, daß er durch die Blüte seiner Schönheit alle übertroffen habe'; daran schließt er die Geschichte des Moses, und in Kap. 9 dessen Gesetzgebung (πολιτείαν εὐσεβείᾳ προσήκουσαν), die er einleitet durch die Theologie jener Vorväter (τὴν ἄνωθεν ἐκ προπατόρων εἰς αὐτὸν ἥκουσαν θεολογίαν). ‚Sie — so belehrt uns Eusebius — legt Moses dar nicht in kunstreichen Syllogismen, sondern mehr lehrhaft in dogmatischen Sätzen, aus Eingebung des hl. Geistes (δογματικώτερον καὶ διδασκαλικώτερον, ἐπιθεάζων τῷ ἁγίῳ πνεύματι), von dem getragen, er seine Theologie beginnt auf folgende Weise: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde'[1]. ‚Auf diese Weise — weil er auf Gott allein vertraute, geschah es, daß Moses, der zu allererst das Leben der hebräischen Gottesfreunde vor ihm der Schrift anvertraute, die Weise politischer und moralischer Lebensführung in seiner historischen Darlegung auseinandergesetzt hat; es beginnt seine Darlegung mit den Dingen des Welltalls . ., steigt dann zum einzelnen herab und spornt so durch die Erinnerung an jene Altväter seine Leser zur Nachahmung ihrer Tugend und Frömmigkeit an'; an ihn schließen sich die Propheten, von deren Rede er der Kürze halber schweigen will[2].

Von allem dem sagt Eusebius nun im 14. Kap. des 13. Buches: ‚Die Schriften der Hebräer, die da Weissagungen und göttliche Aussprüche und Dinge, die die menschliche Kraft übersteigen, enthalten, und durch die Erfüllung der von ihnen gegebenen Weissagungen Gott selbst als ihren Urheber dartun (Θεόν τε αὐθέντην ἐπιγραφόμενα καὶ πιστούμενα), werden frei von jedem falschen Gedanken gepriesen; denn die ‚gött-

[1]) A. a. O. l. 7 c. 11 (M. PG. 21, 538 A).
[2]) A. a. O. l. 11 c. 4 (M. PG. 21, 850 D).

lichen Aussprüche werden keusch genannt und im Feuer erprobtes Silber ... So beschaffen sind die Platos nicht noch irgend eines andern aus den Weisen unter den Menschen, welche mit den Augen eines sterblichen Verstandes ... zu einem Phantasiebilde von der Natur des seienden vordringend viel Falsches dem Wahren in der Natur beimengen, so daß man bei ihnen keine Lehre frei von Trug finden kann'[1]).

104. Frei von Trug ist also nach Eusebius des Moses Gesetzgebung, seine Theologie, aber auch seine Geschichte und Philosophie: will er ja die Geschichte selbst im einzelnen in langen Kapiteln des neunten Buches, selbst aus außerjüdischen Zeugnissen als wahr beweisen[2]), nur um zu zeigen, daß ‚wir Christen mit Recht die Philosophie der Hebräer der griechischen vorgezogen und mit gutem Grund ihre heiligen Schriften angenommen haben'[3]), und sagt er ausdrücklich, daß Moses und die übrigen hl. Schriftsteller auch ihre Erkenntnis in natürlichen Dingen ‚aus der Eingebung des göttlichen Geistes' hätten[4]).

So sagt er denn auch, neben vielen andern Stellen, wo die hl. Geschichte als Schrift und Zeugnis für die Wahrheit angerufen wird (ich habe im Vorausgehenden viele Beispiele hiefür eingereiht), einmal ausdrücklich, daß sie solche geschichtliche Dinge als λόγος ἀληθής bezeuge[5]). Auf diese Weise spricht Eusebius von der Geschichte des alten Testaments; nicht anders, wie sich dies erwarten läßt, lehrt er von der der Evangelien, unter anderm in seinen ‚evangelischen Quästionen an Stephanus'.

105. Eine ständige Schwierigkeit bildete schon damals die Frage, wie die beiden sich so sehr unterscheidenden Genealogien des Erlösers bei Matthäus und Lukas in Harmonie zu bringen seien. Eusebius glaubt eine Erklärung gefunden zu haben, ‚die keinen ungelösten Rest übrig lasse'[6]). Damals nämlich als der Evangelist schrieb, sei eine doppelte Meinung der Abstammung unseres Erlösers im Umlauf gewesen: die einen gehen auf David als den Stammvater des Mes-

---

[1]) Vgl. hiezu in demselben Werke l. 14 c. 1 (M. PG. 21, 1182 D). So auch den Kommentar über das Sechstagewerk, der unter dem Namen des Eustathius geht (M. PG. 18, 710).

[2]) Vgl. daselbst vom 11. Kapitel an.

[3]) A. a. O. l. 10 c. 1 (M. PG. 21, 765).

[4]) A. a. O. l. 11 c. 7 (M. PG. 21, 864).

[5]) De Theophania XI (M. PG. 24, 658 C).

[6]) Quaestiones ev. ad Steph. Qu. 3 c. 1 (M. PG. 22, 896 A).

sias durch die Königsreihe zurück; andere aber leiteten die Davidische Abstammung Christi über Nathan durch eine Nebenlinie. Diese letztere Stammtafel führe Lukas an nicht als die seine, sondern als die Meinung anderer, und darum habe er gleich im ersten Gliede beigefügt, ‚wie man glaubte‘[1]), und dies ‚ganz notwendig‘ (σφόδρα ἀναγκαίως) um den Irrtum zu verhüten; ‚dem Matthäus aber überließ er es, die Sache zu erzählen, nicht wie man glaubte, sondern wie sie sich in Wahrheit verhielt‘[2]).

Einen tieferen Grund für die Handlungsweise des Lukas findet er darin, daß dieser nicht die leibliche Abstammung des Herrn beschreiben, sondern vielmehr jene aufzählen wollte, die dem Herrn im geistig übernatürlichen Leben Vorfahren gewesen[3]). ‚Hätte Lukas, wie Matthäus, die rein leibliche Abstammung beschreiben wollen — so meint Eusebius, und diese Worte sind bezeichnend für seine Überzeugung betreffs der hl. Geschichte — so wußte er recht wohl, daß er diese bringen mußte (οὐκ ἠγνόει, ὅτι ἐχρῆν ταύτην ἐκθέσεσθαι).

Auf ähnliche Weise sucht er Quaest. 12 c. 1 den Evangelisten Matthäus zu rechtfertigen, daß er, obwohl es der historischen Wahrheit nicht entspräche, vierzehn Generationen von David bis Jechonias zähle; derselbe wolle eben nicht die Reihenglieder als solche (διαδοχάς), sondern nur die Generationen oder Menschenalter (γενεάς) aufzählen: ‚auf diese Weise ist sein Bericht wahr, und in keiner Weise mit der Geschichtsschreibung im Widerspruch‘[4]). Wie denn überhaupt diese quaestiones evangelicae sowohl an Stephanus, als auch an Marinus nichts anderes sind, als eine fortwährende Bemühung zu zeigen, daß keine Irrtümer, auch nicht im historischen Texte der hl. Schrift wenigstens des neuen Testamentes enthalten seien. ‚Alles das ist wahr — so schließt er einmal seine Beweisführung ab — und von keinem Widerspruch kann hier die Rede sein weder in Bezug auf die Orte noch in den Zeitbestimmungen, weder in Be-

---

[1]) Καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἦν ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ κτλ.

[2]) A. a. O. c. 3.

[3]) A. a. O. c. 3; ebenso Supplementa qq. ad Stephan. (M. PG. 22, 964 f.).

[4]) Οὕτως τε αὐτῷ ὑγιὴς ἀποσώζεται ὁ λόγος, καὶ οὐδαμῶς ἐναντίος τῇ τῶν ἱστοριῶν γραφῇ; a. a. O. XII, 2 (M. PG. 22, 924 D).

zug auf die Personen noch in den Erzählungen'[1]); ,indem es der hl. Geist selbst ist, der einem jeden (der Evangelisten) die geziemenden und schicklichen Erzählungen eingibt'[2]).

,Sollte dich aber ein Name, der Name Magdalena — so fährt er im nächsten Absatz der eben zitierten **Quaestio ad Marin.** fort — stören, so wäre es nicht billig um einer Redewendung oder eines Namens willen die hl. Schrift in Unordnung zu bringen (τὴν θείαν συγχεῖν Γραφήν), da es ja oft vorkommt, daß ein Fehler beim Abschreiben vorliegt κατὰ γραφικὸν προσκεῖσθαι σφάλμα'[3]).

106. Am klarsten jedoch drückt er sich an der bekannten Stelle in Ps. 33 aus, welcher die Überschrift trägt: ,Ps. Davids, da er sein Antlitz veränderte vor Abimelech, und sich von ihm entfernte'. Weil nun von einer Entstellung des Angesichts Davids von Abimelech nirgends die Rede ist in der Schrift, wohl aber von einer solchen vor König Anchus, glaubten manche in der Überschrift des Psalms statt Abimelech Anchus lesen zu müssen, und daß der Fehler auf ein Versehen des Schriftstellers zurückzuführen sei[4]).

Eusebius jedoch, der auch die Überschriften der einzelnen Bücher der Schrift auf den göttlichen Inspirator zurückführte[5]), war damit äußerst unzufrieden: ,Ich glaube — so äußert er sich — daß es ein freches und verwegenes Beginnen sei, mit dreister Stirne es auszusprechen, daß die hl. Schrift geirrt habe und einen derartigen Fehler enthalte, daß sie für einen Fremdling einen Priester Gottes setzte, zumal da der hebräische Text und die Interpreten alle Achimelech lesen. Und da nun einmal die Überschrift wahr ist, so bleibt nichts anderes übrig, als zuzusehen, wie und wann David vor Abimelech sein Antlitz veränderte'.

---

[1]) Quaestiones ev., qq. ad Marin. II, 6 (M. PG. 22, 948 A).

[2]) Suppl. quaest. ad Marin. V (M. PG. 22, 991 D).

[3]) Vgl. hiezu auch das Fragment aus Anastasius Sinaita VII M. PG. 22, 1011.

[4]) In Ps. 33 (M. PG. 23, 290 C).

[5]) Vgl. sein Werk c. Marcell. I, 2 (M. PG. 24, 741 f.): τὰς παροιμίας δὲ αὐτοῦ [Σαλομῶνος] προφητείαν εἶναι λέγει [Μάρκελλος], εἰ μηδαμοῦ τῆς θείας γραφῆς διδασκούσης, αὐτοῦ δὲ τοῦ σοφωτάτου σὺν θείῳ πνεύματι, ταύτῃ μὲν τῇ βίβλῳ Παροιμίας ὄνομα θέντος, τῇ δὲ ἑτέρᾳ Ἐκκλησιαστής καὶ τῇ τρίτῃ Ἄισματα ᾀσμάτων, οὐκ ἀθεεὶ οὐδὲ ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ταύταις ἐπιβάλλοντος ταῖς ἐπιγορίαις.

Ganz gleichgültig ist es für unsere Sache, ob er sich geirrt habe, wenn er auch die Titel und Überschriften dem göttlichen Geiste zugeschrieben — sein Prinzip ist unzweideutig klargelegt: die hl. Schrift kann nicht irren auch nicht in den Sachen der Namen und historischen Begebenheiten, die sie berichtet. Aus allem aber ersieht man, daß Eusebius nicht anders gefühlt, wie der hl. Augustin, dessen Worte sich oben am Anfang dieser Arbeit zitiert finden: ‚wohl kann die Leseart verderbt sein, der hl. Schriftsteller ist auf jeden Fall frei von Irrtum'; nicht anders gedacht hat als Julius Afrikanus, dessen scharfe Rede[1]) er zu der seinigen gemacht in seinen evangelischen Fragen an Stephanus in der vierten Quästion: ‚Umsonst hat man sich das Lügenwerk zurechtgelegt; es möge aber eine derartige Lehre nicht aufkommen in der Kirche Christi und des Gottes der Väter der genauen Wahrheit, daß Lüge mit unterlaufe zu Christi Lob und Ehre'[2]).

107. Doch da lesen wir bei Eusebius in der evangelischen Vorschule l. 12 c. 4, wie er zuvörderst die Worte Platos zitiert: ‚Zwei Arten von Reden unterscheiden wir, die wahre und die falsche. Und durch beide ist die Erziehung zu bewerkstelligen, zunächst durch die falsche (unwahre); oder erzählen wir nicht unsern Kindern zuerst Fabeln (μύθους)? Diese aber sind, um im großen Ganzen zu reden unwahr, wenngleich auch wahres in ihnen sich findet'. — Soweit Plato; daran schließt Eusebius nun an: ‚Aber auch bei den Hebräern besteht die Gewohnheit, denen, die geistig noch unmündig sind, die Erzählungen der göttlichen Schrift auf einfachere Weise nach Art von Fabeln (ὥσπερ τινὰς μύθους) vorzulegen; und erst denen, die im Geiste erstarkt sind, das tiefere Verständnis jener Reden zu eröffnen'. Man wäre auf den ersten Blick geneigt zu glauben, daß Eusebius die historischen Erzählungen der Schrift als Erziehungsmittel mit den erdichteten Fabeln der Heiden auf eine Stufe der Wahrheit stelle. Aber man beachte nur, daß es ihm nicht darum zu tun ist, ob die Juden wie die Heiden unwahre und erdichtete Fabeln haben, sondern daß Plato im Erziehungsmodus mit den Hebräern übereinkommt. Daß es ihm nicht darauf ankommt, die biblischen Erzählungen auf die Stufe von Fabeln herabzudrücken, geht auch aus der Ausdrucksweise hervor ὥσπερ τινας μύθους d. h. wie eine Art von Fabeln gebrauchen wir unsere Ge-

[1]) Vgl. diese Ztschr. den laufenden Jahrg. H. 1 S. 105.
[2]) A. a. O. M. PG. 22, 900 B.

schichten, die deshalb noch keine Fabeln in sich sind[1]). Zu allem Überflusse vergleiche man die oben angeführte Stelle aus der evangelischen Beweisführung (S. 462).

Wieder findet sich im 31. Kapitel desselben Buches eine Stelle, wo Eusebius mit Bezug auf die Worte des Plato, in welchen dieser es als etwas lobwürdiges preist, wenn der Gesetzgeber, sei es auch durch Unwahres zur Erfüllung der Pflicht anleitet, sagt: ‚Ähnliches wirst du auch in den Schriften der Hebräer unzähliges finden‘. Aber wo findet dies Eusebius? An jenen Stellen, in welchen anthropomorphistisch von Gott geredet wird, welche Gott als eifersüchtig oder schlaftrunken, oder zürnend oder von andern menschlichen Leidenschaften hingerissen einführen zum Nutzen derer, die einer solchen Redeweise bedürfen‘[2]). Davon gilt die Regel, welche er an einer andern Stelle gegeben hat: ‚Mit Verstand laßt uns das Gesagte aufnehmen, damit wir die Aussprüche der Propheten nicht der Lüge verdächtigen, was nicht Recht wäre (ὁ μὴ θέμις)‘[3]).

Ähnliche schwierige Redensarten finden sich bei vielen Vätern; davon werden wir im folgenden Abschnitt näheres hören; dort soll auch kurz erläutert werden, was davon zu halten ist.

108. Als Freunde des Origenes werden endlich noch genannt Viktorinus von Pettau, Gregor der Wundertäter, Makarius der Ältere, Evagrius, Synesius; doch sind uns von all diesen Schriftstellern im allgemeinen zu wenig Arbeiten erhalten, als daß wir uns über ihre Ansicht in unserer Frage ein abschließendes Urteil

---

[1]) Ebenso wieder im folgenden Kapitel: καὶ παῖδας τοὺς νηπίους ταῖς ἀπὸ τῶν θείων Γραφῶν ὠφελιμωτάταις διηγήσεσιν, ὥσπερ τισ μυθολογίαις, γονεῦσί τε καὶ τροφοῖς ἔθος ἦν κατεπᾴδειν προπαρασκευῆς ἕνεκα τῆς . . . θεοσεβείας M. PG. 21, 957 A.

[2]) Vgl. hiezu in Ps. 88, v. 4—6 (M. PG. 23, 1079 A); — ebenso die freilich nicht sicher eusebianische Homilie de eo quod Deus Pater incorporalis est l. 4. M. PG. 24, 1152: quomodo ergo dicit Scriptura voces [angelorum] . . . Si aliter apparaverit Scriptura dicens, agnitâ natura agnoscetur et quibus Scriptura alloquitur. Denique et orator parvis aut non loquitur aut sic loquitur, ut parvi possunt audire; et scriptura divina hominibus ut humane loquatur, aut silentio honoretur. Non ex his igitur ex quibus condescendens scriptura loquitur nobis, debemus verbo deducere et naturas, et vim facere nobismetipsis, et ut pisces exilire mari; wieder ibid. l. 5, M. PG. 24, 1161 ff.

[3]) In Ps. 100 v. 8 (M. PG. 23, 1248 C).

bilden könnten; noch viel weniger aber läßt sich aus ihrer uns zugänglichen literarischen Hinterlassenschaft beweisen, daß sie in unserer Frage der gegenteiligen Ansicht huldigten. All diese Autoren werden dem Alexandriner ein ehrenvolles Andenken bewahrt und seine Schriften im Allgemeinen hochgeschätzt haben, vielleicht auch in einem oder dem andern Irrtum — als solche werden Präexistenz und Apokatastasis, bes. für Synesius und Evagrius namhaft gemacht — sich ihm genähert haben, ohne deshalb gerade durch dick und dünn mit ihm zu halten. Das Beispiel der andern Väter, in deren Mitte sie gelebt, ist uns Gewähr genug hiefür.

Daß Viktorin sich seine Selbständigkeit in der Exegese gewahrt hat, das lassen seine chiliastischen Ausführungen vermuten, die er im Anschluß an seinen Kommentar der Apokalypse zum Besten gegeben[1]); daß Makarius an der historischen Wahrheit der biblischen Berichte festgehalten, das läßt uns die Behandlung, welche denselben von seiner Seite zuteil wurde, zum mindesten vermuten; man vergleiche z. B. homil. 1 c. 1 coll. 2; homil. 9 c. 1 sqq. coll. 7; homil. 47. An der zweiten, eben zitierten Stelle hat er den Satz aufgestellt: ‚Dann zeigt sich das Werk der Gnade im Menschen vollkommen, wenn sich in vieler Prüfung sein freier Wille vor dem Geiste bewährt hat‘. Diesen Satz will er nun beweisen, und zwar aus der hl. Schrift ἀπὸ τῶν θεοπνεύστων γραφῶν, aber in welchen Dingen? durch die geschichtlichen Typen, die offenbar geschehen sind — διὰ τῶν ἐν φανερῷ γεγενημένων τύπων. Als solcher wird von ihm verwendet, was von Noe und Abraham, vom ägyptischen Josef und von David in der Genesis und in den Königsbüchern, von Moses im Exodus erzählt wird. Die Argumentation schließt er ab mit den Worten: ‚Diese Beweise haben wir aus der Schrift herbeigebracht, um zu zeigen ..., daß die Gnadengabe des hl. Geistes ... unter vielen Kämpfen und Mühen gegeben wird‘.

109. ‚Die Schrift aber hat der König wie einen Brief an die Menschen gesandt — so sagt Makarius in der 39. homil. — in ihnen seine Offenbarung niederlegend, damit sie Gott glaubend des Himmels Gabe erflehen und erhalten‘. Und deshalb konnte Titus von Bostra, den man auch hin und wieder unter den Freunden des Alexandriners nennen hört, mit Recht seinem manichäischen Gegner vorhalten: ‚Wenn so, wie die Heiden den Geschichten der

---

[1]) Vgl. hierüber Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II. S. 594 f.

Schrift nicht glauben ganz und gar, auch er nicht glauben und sagen würde, daß das was dort berichtet wird, nicht oder nur, wie es sich eben traf, geschehen sei, würden wir ihn ungeschoren lassen und keinen weiteren Beweis gegen ihn anstrengen. Nun aber spricht er es offen aus, daß die Wahrheit Gottes in ihnen niedergelegt sei, als ihre Ursache aber nennt er die Bosheit, die nicht existiert; so wollen wir jetzt zeigen, wie er noch größere Wunderwerke der Bosheit, die er selbst in so schiefes Licht stellt, zuerkennt; er ist eben geistig blind, und erkennt die wunderbaren Führungen Gottes, des Schöpfers des Weltalls, nicht, die in diesen Geschichten beschrieben sind'[1]. Es ist also Sache der Heiden, dem, was in den Schriften an Geschichte berichtet ist, den Glauben zu versagen, sei es, daß man es überhaupt in Abrede stellt oder auch nur meint, es sei eben so ungefähr geschehen.

‚So haben die Manichäer das ganze alte Testament herabgezogen — so fährt Titus im 1. Kapitel fort —; das Evangelium glaubten sie annehmen und in Ehren halten zu müssen; freilich mehr sich verstellend, um durch ihre Heuchelei diejenigen anzulocken, die sie betrügen . . . Sie aber hätten, wenn sie die Evangelien schon in Ehren hielten, dieselben nicht beschneiden sollen, von den Evangelien nichts wegnehmen, ihnen nichts hinzufügen, noch mit ihren Worten und nach ihrem eigenen Gutdünken neue Evangelien schreiben sollen. . Mehr als die andern (d. h. die Heiden) haben sie so die Evangelien verunehrt; jene nehmen sie einfach nicht an und sie nicht annehmend verderben sie dieselben nicht, sondern weisen sie eben nur zurück, aber die Buchstaben zertreten sie nicht (οὐ μὲν καὶ ἐμβατεύουσι τοῖς γράμμασιν); diese, indem sie sich den Anschein gaben, die Evangelien anzunehmen, zertraten die Buchstaben, trieben ihr Spiel mit ihnen und verdarben sie'. Wie kamen sie dazu? ‚Wenn sie das Gesetz verkannten, wie hätten sie Jesus (im Evangelium) annehmen sollen? Getrennt vom Gesetz läßt Jesus sich nicht aufnehmen; denn wer das Ende ersehnt, nimmt den Anfang in acht; der Verächter aber des Anfangs tappt in der Leere umher, redet albern, kommt nicht zum Ziel und Ende'.

---

[1]) Εἰ μὲν οὖν, καθάπερ Ἕλληνες ἀπιστοῦσι παντελῶς ταῖς ἱστορίαις τῶν γραφῶν, οὕτω δὴ κἀκεῖνος ἀπιστῶν ἔφασκε, μηδαμῶς ἢ ὡς ἔτυχε τὰ αὐτόθι ἱστορούμενα γεγονέναι, οὔτ' ἂν ἡμεῖς τι πρὸς αὐτὸν περὶ τούτων ἐκινοῦμεν κτλ. adv. Manich. l. 3 praef. (M. PG. 18, 1210 B).



110. Wie wenig aufrichtige Bewunderung für Origenes jene Väter zu stimmen vermochte zur Begeisterung für seine Lehren im allgemeinen, und im besondern für seine biblische Geschichtsauffassung, das zeigen uns schließlich auch jene, die ihm ein Denkmal ihrer Freundschaft gesetzt in der Philokalia, Basilius meine ich und Gregor von Nazianz.

,Insgesamt ist die Schrift von Gott eingegeben und nützlich, so läßt sich ersterer vernehmen[1]), und darum vom hl. Geiste geschrieben, damit wir Menschen alle aus ihr, wie aus einer gemeinsamen Seelenheilanstalt das Heilmittel für unsere Krankheit holen ... Anderes nun lehren die Propheten, anderes die Geschichtschreiber, anderes die Spruchbücher. Das Buch der Psalmen begreift in sich das Nutzbare aus allen: es prophezeit die Zukunft, erzählt Geschichte (ἱστορίας ὑπομιμνήσκει), gibt Gesetze für das Leben, erteilt Ratschläge'. Hier hören wir nur, daß die Geschichte, insofern sie sich von den andern Darstellungsweisen der Schrift unterscheidet, also als Geschichte vom hl. Geist eingegeben und niedergeschrieben sei; hören wir dazu, was derselbe hl. Lehrer dann über diese Schrift in allen ihren Teilen sagt: ,Wenn Gott schon getreu ist in allen seinen Worten ... so ist es ein offenbarer Abfall vom Glauben und das Verbrechen des Stolzes, wenn einer von dem, was geschrieben steht, etwas verwirft, oder hineinträgt, was nicht geschrieben steht'[2]). Es betrifft auch unmittelbar wieder historisch berichtete Dinge, die Erzählung der Genesis über Erschaffung und Ordnung des Weltalls, wenn Basilius in der 3. Homilie über das Sechstagewerk sich weitläufiger erklärt: ,Niemand vergleiche die schlichte Einfachheit der geistigen Reden mit der Spitzfindigkeit jener, welche über den Himmel philosophierten; soweit nämlich die keusche Schönheit absteht von der der Buhlerinnen, soweit überragen unsere Reden die profanen: diese bringen mit Ach und Krach einen erzwungenen Beweis für ihre Behauptungen auf; dort aber liegt die nackte Wahrheit vor ohne jede künstliche Mache'[3]).

Und nun wendet er sich gegen Origenes, ohne ihn zu nennen: ,Auch gegen einige Schriftsteller aus dem Schoße der Kirche müssen wir uns über die Ausscheidung der Wasser aussprechen, die da um sittlicher Belehrung und höheren Verständnisses willen zu Allegorien

---

[1]) Hom. in Ps. 1 (M. PG. 29, 209 f.).

[2]) Opusc. ascetici, de fide n. 1 (M. PG. 31, 679 A).

[3]) A. a. O. c. 8 (M. PG. 29, 74 B).

ihre Zuflucht nehmen und versichern, unter den Wassern seien figürlich geistige und unkörperliche Kräfte zu verstehen ... derlei Auslegungen aber weisen wir wie Traumdeuterei und Ammenmärchen (ὡς ὀνειράτων συγκρίσεις καὶ γραώδεις μύθους) zurück und unter dem Wasser verstehen wir eben Wasser und die Scheidung, welche unter dem Firmament geschehen, nehmen wir in der Weise an, wie sie uns erzählt ist (κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν). Und wenn auch jene Wasser über den Himmeln manchmal zum Preise des gemeinsamen Herrn des Alls beigezogen werden, deshalb nehmen wir sie noch nicht für eine vernünftige Natur ... Und so einer behauptet, die Himmel seien beschauliche, das Firmament aber schöpferische und das schickliche vollziehende Kräfte, so geben wir zwar zu, daß die Rede vielleicht geistreich erdacht, daß sie wahr sei, werden wir auf keinen Fall zugeben — ἀληθῆ δὲ εἶναι οὐ πάνυ τι δώσομεν'. Man beachte hier, wie es dem Heiligen in seiner gegensätzlichen Stellung zum übertragenen schließlich darauf ankommt, die Wahrheit zu betonen.

Ganz ebenso spricht er sich in der 9. Homilie aus: ,Ich kenne die Gesetze der Allegorie, obschon ich sie nicht aus mir erfunden, sondern in den Arbeiten anderer angetroffen habe: sie nehmen das Geschriebene nicht im gewöhnlichen Verstand, das Wasser heißen sie nicht Wasser; aber auch irgend eine andere Natur, sei es Gewächs oder Fisch, deuten sie nach ihrem Gutdünken um, wie sie auch die Entstehung der Schlangen und wilden Tiere nach ihren eigenen Ansichten verdrehen und sich zurechtlegen; geradeso machen es die Traumdeuter, die die Traumerscheinungen nach ihrer eigenen Meinung erklären: Ich aber höre Heu, und Heu verstehe ich, und verstehe Pflanze und Fisch und Tier und Vieh: alles nehme ich auf, wie es gesagt worden ist; denn ich schäme mich nicht des Evangeliums. Und wenngleich viele über die Gestalt der Erde hin und herstreiten, fühle ich mich keineswegs nun bewogen zu glauben, unsere Erzählung vom Bau der Erde sei minderwertig, weil Moses, der Diener Gottes, kein Wort verloren hat über Figuren u. s. w. Das, was für uns kein Interesse hat, hat er eben als unnütz für uns mit Stillschweigen übergangen: werde ich deshalb die Aussprüche des hl. Geistes für tieferstehend anschauen als jene abgeschmackte Weisheit? Werde ich nicht vielmehr jenem die Ehre geben, der unseren Geist nicht zu eitlen Dingen wegzog, sondern alles zu unserer Auferbauung und Vervollkommnung unserer Seelen schreiben

ließ? Dies haben diejenigen nicht verstanden, die glaubten, mit ihren Tropologien den hl. Schriften eine gewisse Autorität verschaffen zu müssen; so handeln Leute, die sich für weiser halten als die Aussprüche des hl. Geistes ... Wie es geschrieben steht, so also muß man alles verstehen — νοείσθω τοίνυν ὡς γέγραπται'[1].

Obwohl also der hl. Geist nichts beabsichtigt hat als unsere Erbauung, so folgt nach dem hl. Basilius daraus nicht: also kann alles, was nicht zur Erbauung dient, vernachlässigt werden; vielmehr ist die Grundlage aller Erbauung keine andere, als, daß man die Schrift zuvor nehme, wie sie liegt; das heißt aber auch soviel wie als wahr: ‚Was schweifst du fern ab von der Wahrheit, sagt er an anderer Stelle[2]), die Wege des Verderbens ersinnend? Einfach ist die Rede, und von allen kann sie leicht verstanden werden'. Und auch dort handelt es sich zunächst um Dinge, welche in die Geschichte einschlagen; auch in diesen ‚sind wir belehrt von der Schrift, unsern Verstand nicht über die gegebenen Grenzen hinaus phantasieren zu lassen'[3]).

111. Ebenso wie Basilius, will auch Gregor, sein Freund, nichts wissen von einer übertriebenen Jagd nach Allegorien; er zieht es vor, einen Mittelweg zwischen beiden Extremen einzuschlagen, ‚um auf der einen Seite nicht allzu passiv den hl. Schriften gegenüber zu bleiben, auf der andern Seite aber auch nicht, vorwitziger als es recht ist, von dem, was vorliegt, abzuschweifen und sich zu entfernen; jenes — meint er — sei jüdisch und gemein, dieses aber eines Traumdeuters würdig, beides gleich verwerflich'[4]).

Was er aber von der Geschichte der Bibel hält, eröffne uns eine Stelle, welche sich in der zweiten Apologetika findet: ‚„Ich ward eingedenk der Tage der Vorzeit", sagt er dort, und zu einer der alten Geschichtserzählungen verlor ich mich hinauf und holte mir dort Rat für meine gegenwärtige Lage; denn wir dürfen nicht glauben, daß jene Dinge nur aufs gerade wohl zusammengeschrieben oder nur so ein Haufen von Reden und Handlungen seien, der Geistesergötzung wegen und als Ohrenkitzel für die Zuhörer zusammengetragen. Das bleibe das Spiel der Fabeln und der Griechen, welche sich

[1]) A. a. O. c. 1 (M. PG. 29, 187 f.).

[2]) Homil. 2 in hexaem. c. 4 (M. PG. 29, 38 A).

[3]) Homil. 3 in hex. c. 4 (M. PG. 29, 62 C); so auch hom. 6 c. 2 (29, 122 A).

[4]) Orat. 45 in s. Pascha n. 12 (M. PG. 36, 638).

wenig um die Wahrheit kümmern, und mit dem Aufputz ihrer Dichtungen und dem Reize ihrer Reden Ohr und Herz (ψυχὴν) berücken; wir aber, die wir bis zum kleinsten (μέχρι τῆς τυχούσης) Häkchen und Schriftzeichen sich des Geistes Sorgfalt und Genauigkeit ausdehnen lassen, werden uns so etwas nie in den Sinn kommen lassen — οὐ γὰρ ὅσιον — noch auch zugeben, daß auch nur die geringsten Taten (τὰς ἐλαχίστας πράξεις) auf den Schein hin (planlos) von ihren Berichterstattern bearbeitet und der Nachwelt bis auf die Gegenwart erhalten worden seien, sondern damit wir geschichtliche Erinnerungen (ὑπομνήματα) hätten und Lehrstücke zur Erwägung ähnlicher Dinge, sollten wir in dergleichen Lage geraten, auf daß wir das eine meiden, das andere erwählen, indem wir uns wie einer Art von Norm und Vorbild jener Beispiele bedienen, die uns dies vorgemacht haben (τοῖς προλαβοῦσιν ἑπόμενοι παραδείγμασι). Welches ist nun unsere Geschichte, woraus wir uns beraten haben? Auch Jonas floh vor dem Angesichte des Herrn u. s. w.'[1]); es folgt die Geschichte des Propheten Jonas.

So konnte der Heilige anderswo die Lehren der hl. Schrift auch in naturgeschichtlichen Dingen über die Autorität der Profanwissenschaften stellen[2]); und schließlich über derlei Fragen den Kanon aufstellen: ‚Es soll uns mehr der Glaube führen als die Vernunft, zumal du einsiehst, wie schwach du bist in der Erkenntnis des zunächstliegenden'[3]). ‚Der Glaube soll uns führen' d. h. jenes πίστευσον, von dem er in der 4. Rede sagt: ‚Dieses Wort bedeutet für uns soviel, daß es nicht erlaubt sei, jenen Dingen zu mißtrauen, die uns von den Gott begeisterten Männern erzählt wurden (τοῖς ὑπὸ τῶν θεοφόρων ἀνδρῶν εἰρημένοις'[4]).

Gregor freut sich und jubelt darüber, in den hl. Schriften Diener der Wahrheit zu begrüßen, die mit himmelanstrebender Stimme

---

[1]) A. a. O. c. 104 (M. PG. 35, 504).

[2]) Or. 28 (theol. 2) c. 27 (M. PG. 36, 64 D): συντόμως ἐγὼ παρὰ τῆς γραφῆς τοῦτο φιλοσοφήσω, καὶ τῶν μακρῶν λόγων πιθανώτερόν τε καὶ ἀληθέστερον.

[3]) Ebda c. 28 (M. PG. 36, 68 A): πίστις δὲ ἀγέτω πλέον ἡμᾶς ἢ λόγος, εἴπερ ἔμαθες τὸ ἀσθενὲς ἐν τοῖς ἐγγυτέρω, καὶ λόγον ἔγνως τῷ γνῶναι τὰ ὑπὲρ λόγον, ἵνα μὴ παντελῶς ἐπίγειος ἧς, ἢ περίγειος, ἀγνοῶν καὶ αὐτὸ τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν.

[4]) A. a. O. c. 102 (M. PG. 35, 637 B).

Leben verkünden'[1]), und **weist es mit Verachtung zurück, sich durch Fabeln und Mythen zu Gott führen zu lassen**'[2]). ,Ich erzähle, was Christus, mein Licht, mich gelehrt, der unserer Lehre Fundamente insgesamt uns eröffnet, Gott, Gottes Schöpfung, das Steuer des Alls, mit dem das Wort des großen Gottes die Welt lenkt; so habe ich in Eile, in wenig Versen, einen gewaltigen Stoff gestreift, wie es mein Brauch ist: jene Geschichten aber der Griechen (von welchen er vorher gesprochen) tat ich weit von mir über Gades hinaus[3]). Wie er sich aber über die Reden der Diener der Wahrheit freut, und wie er erzählt, was Christus ihn gelehrt, davon hat man ein reichhaltiges Beispiel in seiner 1. Rede gegen Julian im Kapitel 18, welches beginnt: ,Und zuerst bezeugten Gottes wunderbare Werke: Enoch da er hinübergenommen, Elias da er entrückt, Noe da er erhalten und der Geschlechter Keime erhielt u. s. w.'; führt er ja die einzelnen Geschichten auf bis herab zu Christus und den Aposteln[4]).

Von allem diesem gilt ihm ohne Zweifel, was auch der Verfasser des computus de Pascha zum Ausdruck gebracht, nachdem er einige geschichtliche Notizen aus Genesis und Exodus für sich aufgeführt hatte: *Hac itaque ratione non sua, sed Dei sapientia instructi, Hebraei circa cursum lunarem . . . non potuerunt errasse*[5]).

---

[1]) Poem. dogm. 35, 12 (M. PG. 37, 518).

[2]) Αἰδέομαι θεότητος ἔχων ἰήτορα μῦθον: Poem. sectio II, 7 (M. PG. 37, 1562).

[3]) Ebda V. 300 (M. PG. 37, 1574). — Über den Begriff μῦθος bei Gregor vgl. unter anderm or. 28 c. 14 (M. PG. 36, 45 A), or. 39, 3 (M. PG. 36, 337 A); zur Illustration des Begriffs or. 43, 8.

[4]) A. a. O. M. PG. 35, 545.

[5]) M. PL. 4, 949.

Die Echtheit des Judas- und 2. Petrusbriefes.[1])

Eine Antikritik, vornehmlich gegen H. J. Holtzmann.[2])

Von Dr. theol. **Friedr. Maier.**

Obwohl seit den letzten Jahren der katholischerseits sonst stiefmütterlich gepflegte Boden der katholischen Briefe eine stattliche Reihe von Arbeitern aufweist[3]), steht doch schwerlich zu erwarten, daß der Judas- und 2. Petrusbrief — für 2. Petr habe ich jedoch selbst noch einiges in Aussicht genommen[4]) — in absehbarer Zeit wieder durch eine umfassende katholische Monographie[5]) behandelt werden wird. Ich halte es daher schon deshalb für gerechtfertigt, daß ich gegenüber der protestantischen Kritik, die mich teilweise (Holtzmann) zu energischem Protest verpflichtet, im folgenden die angegriffenen Hauptpunkte meiner Position noch einmal und verstärkt zum Ausdruck bringe bezw. gegen die dagegen erhobenen Angriffe Stellung nehme. Dies umso mehr, als die Kritikerarbeit, wie sie Holtzmann hier übt, in

---

[1]) Vgl. F. Maier, Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe. Freiburg 1906 (= Bibl. Studien XI, Heft 1—2). Im folgenden mit ‚Judasbr.' zitiert.

[2]) Besprechung meines Judasbr. in der Deutschen Literaturzeitung 1906, Nr. 17, Sp. 1040—43 (Ich zitiere nur die Spalte).

[3]) Trenkle, Poggel, A. Wurm, Henkel, Cladder, Schwienhorst, Meinertz.

[4]) Auch dieser Umstand war für die Abfassung meiner Antikritik mitbestimmend.

[5]) Die letzte vor der meinigen schrieb M. F. Rampf (Sulzbach 1854!).

etwa typisch ist. Da ich mich endlich trotz Holtzmann mit Vorliebe neutestamentlichen Echtheitsfragen (1. und 2. Petrusbrief, Pastoralbriefe) zuwende, möchte ich gegenüber der prinzipiellen Seite seiner Kritik erst recht die Augen nicht verschließen.

Den Hauptfragepunkt in der Kritik beider Briefe, besonders des Jud, bildet die historische Analyse der Irrlehrer. Gelingt es, hier ein solides Fundament zu legen, so ist eine, bezw. bei Jud, die Hauptarbeit getan; die übrigen Streitpunkte bei Jud (religiöse Autoritäten des Briefstellers, Apokryphenbenutzung u. s. w.) spielen nur zweite Rollen und schließlich das nicht einmal. Bei 2 Petr liegen die Verhältnisse ungünstiger; von allen Schriften des N. T. bietet er der Kritik die meisten Schwierigkeiten, denn es ist nicht leicht, all das unsichere Dunkel, das über seiner Geschichte, seiner literarischen Stellung u. s. w. herrscht, einigermaßen aufzuhellen. Wir bleiben hier fast lediglich auf die Kritik der Negation beschränkt.

I.

Die Echtheit des Judasbriefs.

Das A und O der Echtheitsdebatte bei beiden Briefen sind und bleiben, wie schon angedeutet, die Irrlehrer. ‚Alles kommt (bei Jud) darauf an, ob man mit Maier die konkreten Züge der im Briefe bekämpften Irrlehrer wesentlich auf V. beschränken, in allen übrigen aber lediglich rhetorische bezw. biblisch-apokalyptische Ausmalungen ohne tatsächliche Unterlagen sehen darf. In diesem Falle sind die Irrlehrer ohne Schwierigkeit in jedem Jahrzehent des apostolischen Zeitalters unterzubringen‘[1]). Darauf kommt es also für die Echtheitsfrage beidemal an: sind die Irrlehrer in der apostolischen Zeit möglich oder noch nicht bezw. (in der gegnerischen Formulierung) sind sie Gnostiker des 2. Jahrhunderts oder nicht? Daher auch Holtzmann (1041) es offen ausspricht, daß mit dem nicht-gnostischen Charakter der Irrlehrer des 2 Petr ‚ein gegen die Authentie desselben in erster Linie geltend gemachtes Bedenken‘ falle. Also zunächst:

[1]) Harnack in seiner Anzeige meines Judasbr. in der Theol. Lit.-Ztg. 1906, Nr. 8, Sp. 243 (vgl. dagegen meine ‚Erklärung‘ ebd. Nr. 11, Sp. 339). — (Die Sperrungen von mir).

A. ‚Gnostischer Typus‘ der Irrlehrer?

Holtzmanns Kritik zu diesem Punkt lautet: ‚Denn wenn schon jener‘, nämlich Jud, ‚nach seiner Meinung keineswegs Gnostiker bekämpft (S. 13 f., vgl. aber dagegen Jülicher S. 198), so gilt ein gleiches natürlich auch von dem Parallelbild des größeren (S. 17 f. 20)‘: der größere ist 2 Petr.

I. Methodologisches. Die Irrlehrerfrage, der Angelpunkt der Echtheitsfrage, ist in der Hauptsache auf rein exegetischem Boden zum Austrag zu bringen, und zwar ist mit größter Behutsamkeit das Unsichere vom Sichereren, das Tatsächliche vom Möglichen zu scheiden. Aber das genügt noch nicht. Bevor man die Irrlehrerstellen zu exegesieren beginnt, ist die Voraussetzung zu prüfen, ob überhaupt in Jud eine ‚Irrlehrer‘schilderung — ich betone Grund- und Bestimmungswort — eine Charakteristik von Irrlehrern und Irrlehren und nur das geboten werden will. Man wird sich an der Hand des ganzen Briefes fragen müssen: was will der Verfasser, worauf kommt es ihm an, welches Interesse prägt sich in der ganzen Haltung, im ganzen Charakter des Briefes aus? — Was dürfen demnach wir und was dürfen wir nicht?

Darüber und über die Grundzüge der Gesamtschilderung muß man sich zuerst klar geworden sein, bevor das einzelne Wort, die einzelne Andeutung unter das Mikroskop des Kritikers gebracht wird. Das mikroskopische Glas selbst aber ist zunächst nicht der dualistische Gnostizismus, sondern die untrügliche Gesamtschilderung der Erscheinung, zusammen mit den Parallelen im übrigen N. T. und — nicht zuletzt — mit dem Kontext der einzelnen Stelle selbst. Das verlangt die primitivste Methode[1]).

II. Antikritisches. Über die Durchführung dieser methodischen Prinzipien kommt die negative Kritik nicht hinweg; in knappster Zusammenfassung biete ich sie S. 3—8 meines Judasbr., das nötige Fundament dazu in: Bibl. Zeitschrift 1904, H. 4, S. 378—397.

1. Wer meinem Gedankengang zu Jud zustimmt[2]), muß notwendig auch bei der Frage des ‚Charakters und der Tendenz‘ der

[1]) Schon dieser elementaren Forderung genügen die Gegner des Jud u. 2. Petr nicht.

[2]) So nicht nur Gutjahr (Einl.[2] S. 384), C. Rösch (D. Aufbau d. NT. S. 131), Seisenberger (Linzer Quartalschr. 1905 S. 905 f.),

Irrlehrerschilderung mit mir zu dem Resultate kommen, daß die ἀσεβεῖς a) in fortlaufendem Zusammenhang mit V. 4, den sie variieren und entwickeln, b) im steten Hinblick auf die historischen und prophetischen Typen des A. und N. T., in denen sie sich spiegeln, gezeichnet sind.

Tatsächlich der Fall ist dies bezüglich b bei Jülicher: die Irrlehrer sind ihm Antitypen ATlicher Typen (Einl. 5 u. 6 S. 197). Mit der Voraussetzung ist dann aber auch die exegetische Konsequenz anzuerkennen, daß der Antitypus (= Irrlehrer) im Lichte des Typus (V. 5—7. 11. 18) zu betrachten ist (auch wenn damit die hochgnostischen Spuren im Irrlehrerbild des Jud spurlos verschwinden).

a)[1]) Nun betrachte man sich doch die Typen etwas näher! Den Reigen eröffnet in V. 5 die ungläubige, ungetreue mosaische Generation, und es folgen V. 6 die abtrünnigen Engel und die unzüchtigen Sodomiten V. 7. Die Unterschrift, die V. 8 unter dieses schreckliche, typische Gemälde setzt, und die an die Adresse der Antitypen, der Irrlehrer, gerichtet ist, lautet: ὁμοίως μέντα καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν (= V. 7), κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν (= V. 5 u. 6). Das tertium comparationis (ὁμοίως!) ist also Libertinismus (σ. μιαίν. V. 8. = ἀπελθ. ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας V. 7) und Antinomismus (κυρ. ἀθετ. vgl. mit V. 5. 6). Das ist der nackte, nicht zu umgehende Tatbestand.

b) Unzucht und Verleugnung der κυριότης (V. 8) bezw. des κύριος sind aber auch die zwei Konstitutive der ἀσεβεῖς von V. 4. Es ist nicht zu leugnen, daß V. 8 geradezu auf die summarische, programmatische Irrlehrercharakteristik in V. 4 zurückgreift[2]) und die dortige Doppelanklage nur in anderer Form wiederholt (V. 4—8 eine concatenatio!); man vergleiche 1) σάρκα μιάν. V. 8 mit τὴν τ. θ. ἡ. χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν V. 4, 2) κυριότητα ἀθετ. V. 8 mit τὸν μ. δεσπ. καὶ κύριον ἡ. Ἰ. Χρ. ἀρνούμενοι.

Ähnlich, wenn auch nicht mit dieser Handgreiflichkeit, läßt sich die Doppeltendenz der Irrlehrerschilderung (V. 4; Typen) auch bei

---

sondern auch Jülicher (³S. 197: ‚trotz einiger Künstelei gründlichste und vielfach originelle Untersuchung u. s. w.').

[1]) Ich stelle hier die beiden Punkte a und b von vorhin um.

[2]) Vgl. κυριότης V. 8 und κύριος V. 4; dagegen 2 Petr 2, 10a und 2, 1 (hier κύριος gestrichen).

der zweiten Typengruppe des Kain Bileam (τῇ πλάνῃ τοῦ B. μισθοῦ) und Kore (τῇ ἀντιλογίᾳ! (V. 11), ferner bei den Endzeittypen Henochs (V. 14 f.) und endlich bei den Spöttern der apostolischen Vorhersagung (V. 17 f.) aufzeigen. Die antitypischen Verse[1]) drehen sich immer um den Typus und hier wie in V. 5—8 und in den Schlußversen[2]) ist die sich immer gleich bleibende Klage die über den Libertinismus und Antinomismus der ‚gottlosen' Verführer[3]). Das zu erkennen und anzuerkennen konnte H., wenn es ihm mit der ‚konstatierbaren Wirklichkeit' wirklich Ernst war, nicht schwer fallen.

Bei Jülicher fällt die sehr bestimmt vorgetragene antignostische Auffassung des Jud umso mehr auf, als er 1) den antitypischen Charakter der Irrlehrerschilderung anerkennt, 2) überall das lasterhafte Leben der ἀσεβεῖς hervorhebt, 3) bezüglich ihrer Lehren ihren Libertinismus und ihre mangelhafte Erkennbarkeit betont: ‚Der einzige Zweck des Schreibens ist, die Christenheit zu warnen vor einer Bande von Pseudochristen, deren Lehren ebenso scheußlich und widerchristlich sind wie ihr sittliches Verhalten'. ‚Der Entrüstung über die Schändlichen und der Schilderung ihrer ATlichen Vorläufer . . . wird mehr Raum gegönnt als dem Nachweis der Gemeinheit ihrer Prinzipien wie ihrer Praxis. Nur in V. 4 [u. s. w.] wird mit einigen, zum Teil auch bloß andeutenden Worten Brauchbares[4]) über sie mitgeteilt (S. 198). ‚Die Stimmung des Verf.' erscheint, ‚wie von Befremden und Zorn über eine neue Gottlosigkeit erfüllt' (S. 200); daher seine ‚herben Scheltworte' (S. 205)[5]). — Das deckt sich fast vollständig mit dem von mir im Judasbr. S. 3—6 Ausgeführten[6]).

2. Daß aber die unzweifelhaften ‚Grundzüge' der Irrlehrerschilderung des Jud (Antinomismus und Libertinismus)[7]) in jedem Jahrzehnt des apostolischen Zeitalters unterzubringen sind, läßt sich

---

[1]) V. 12 f. bezw. 16 bezw. (18) 19.

[2]) V. 22—24.

[3]) Vgl. Bibl. Zeitschr. a. a. O. S. 381—383; Judasbrief S. 5 f.

[4]) Man beachte, wie vorsichtig Jülicher sich ausdrückt.

[5]) Ähnlich werden auch die Leute des 2. Petr. charakterisiert: ‚Lästerer des Heiligsten und in scheußliche Ausschweifungen verstrickt' 2, 1—22 (S. 201); es handelt sich um den ‚Rückgang der sittlichen Leistungen in der Kirche'. ‚Um den Degenerationsprozeß zu beschleunigen, haben die häretischen Schandmenschen' u. s. w. (S. 202).

[6]) Judasbr. § 1 u. § 2, 1; dieses ist nur Erweiterung und übersichtliche Gruppierung von: Bibl. Zeitschr. 1904, 4, S. 381 ff.

[7]) Spitta S. 503 ff. 509 f.: ‚antinomistischer Ultrapaulinismus'; Jülicher S. 199: ‚hyperpaulinischer Antinomismus'.

schon wegen dessen, was wir aus Paulus wissen[1]), nicht mit Grund bestreiten (und wird auch nicht bestritten).

Dasselbe habe ich nun auch bezüglich der ‚gnostischen' Nebenzüge behauptet. Holtzmann hat für meine eingehende, fast lediglich sprachliche Auseinandersetzung hierüber[2]) nur das autoritative ‚vgl. aber dagegen Jülicher S. 198 f.' Da Jülicher in [3]S. 198 f. dasselbe wie in [2]S. 180 f. bietet, die in [2]S. 180 f. vorgebrachten Punkte aber ausnahmslos in meiner Schrift berücksichtigt sind, ebenso wie auch die bezüglichen Darlegungen der Holtzmannschen ‚Einleitung' bezw. ‚NTlichen Theologie', so hilft mir gegenüber die einfache Berufung auf die schon zurückgewiesene Theorie Jülichers wenig oder nichts. Ja sie ist sogar verhängnisvoll. Für Jülicher ist V. 19 ausschlaggebend[3]), von welchem Vers Jülicher aber jetzt in der 3. Aufl.[4]) zugleich sagt: ‚Klingt wie Bezugnahme auf 1 Kor 2, 14'. Man beachte wohl, Jülicher spricht von einer ‚Bezugnahme' des Judas auf Paulus. Dieser hat die Unterscheidung πνευματικός: ψυχικός sicher nicht aus dem 2. Jahrhundert antizipiert; wenn aber Paulus, dann kann, eben wegen der Bezugnahme, auch Judas den Ausdruck schon in diesem vorgnostischen Sinn gebraucht haben[5]), dann muß eben bewiesen werden, warum nur auf den sog. ‚spezifisch gnostischen' Terminus zu erkennen ist.

Das gilt übrigens nicht nur bei dem aus V. 19 genommenen Indizium des Antignostizismus des Jud, das gilt durchweg bezüglich der Belege für den angeblichen gnostischen Typus der ἀσεβεῖς. Es ist ein recht äußerliches, mechanisches Verfahren, wenn man sich lediglich an die Ausdrücke klammert und unsichere Andeutungen gleich mit ausgesponnenen Theorien zur Deckung bringen will[6]). Daß diese Ausdrücke im Jud antignostische Tendenz haben müssen, trifft nur zu, wenn eben ein Späterer, ein Antignostiker, den Jud geschrieben hat, d. h. wenn das, was man erst beweisen soll, schon als bewiesen voraussetzt. So sieht sich die Sache nicht nur beim Epheserbrief[7]) an, dessen Echtheit gerade an Jülicher

[1]) Vgl. Judasbrief S. 7. 146 ff. 149 f.

[2]) Judasbr. S. 8—21; nicht nur S. 13 f.!

[3]) Vgl. S. 199, Zeile 5 ff. 20. — Dazu unten S. 711 Anm. 1.

[4]) In der 2. Aufl. (1901) noch nicht!

[5]) Mehr im Judasbr. S. 14 f.

[6]) An der ungesunden Sucht des ex ungue leonem kranken übrigens auch die, die am meisten dagegen predigen.

[7]) Hier eine ganze Reihe ‚gnostischer Termini' in ihrer ursprünglichen, vulgären, paulinischen Bedeutung: πλήρωμα, ἀρχή u. s. w. Jülicher

einen geschickten Anwalt, wenn auch keinen entschiedenen Verteidiger hat (*S. 128), sondern auch bei den kath. Briefen, bei Jud und 2 Petr. Ich vermag beim besten Willen nicht einzusehen, warum hier nicht derselbe methodische Grundsatz, der einfach unerbittlich ist, Geltung behält wie dort, warum bei Paulus keimhafte Präformationen des späteren Hochgnostizismus genügen, bei Judas und Petrus aber nur letzterer selbst.

3. Außer durch die, wie erhellen dürfte, doch recht fragwürdige Berufung auf Jülicher[1]) weiß Holtzmann meine Darlegungen im

---

(S. 124) betont dazu die Abfassungszeit: ‚Ist ... der Brief (Eph) um 100 v. Chr. verbreitet gewesen, so sind Tübingische Hypothesen von seiner antignostischen oder gar antimontanistischen Tendenz durch die Abfassungszeit ausgeschlossen'. Dieser Faktor fällt ebenso stark bei Jud ins Gewicht. Nach meinen Darlegungen im Judasbr. S. 60—69 hat auch Holtzm. allen Ernstes damit zu rechnen, daß Jud wenigstens um 100 schon verbreitet war, besonders wenn er sich zugleich vor Augen hält, daß Jud wohl den Jak und dieser nach H. den 1 Petr voraussetzt, 1 Petr aber ebenso wie Jud von 2 Petr vorausgesetzt wird.

[1]) Um ihre Beweiskraft noch von einer andern Seite kennen zu lernen, braucht man nur zu vergleichen, was Jülicher von den kolossischen Irrlehrern sagt. Diese stellen, was die Angelologie angeht, die entgegengesetzte Entwicklung dar, im übrigen aber stimmt ihr Bild (bei Jülicher S. 116—119) in wichtigen Zügen auffallend mit dem überein, was derselbe Jülicher S. 198 f. von den ἀσεβεῖς des Jud sagt (oder hätte sagen können). Die kolossischen Irrlehrer aber haben nach Jülicher nichts mit dem dualistischen Gnostizismus zu tun. — Jülicher schreibt von den kol. Irrlehrern: 1) sie glauben, ‚eine höhere Stufe der christl. Erkenntnis erklommen zu haben'; dasselbe beweist er zu Jud aus Jud 10. 16. 19. Beachte besonders Kol. 1, 9 verglichen mit Jud 19!! 2) sie ‚erboten sich, auch andere in den vollkommenen Gottesdienst und in die Tiefen der Weisheit einzuweihen'. Dasselbe findet die Kritik in Jud 11 (dazu Judasbr. S. 16) bezw. in Jud 10. 11. 16; 3) sie berufen sich auf ‚Visionen'; das Gleiche sagt Jülicher den Judas-Leuten nach (V. 8); 4) Christus wurde ‚aus seiner einzigartigen Stellung verdrängt'; das und nichts anderes wirft auch Judas seinen Gegnern vor (V. 4. 8). Auch hier gilt: die Irrlehrer ‚merken die Konsequenz nicht'!

Wenn daher Jülicher zu den kol. Irrlehren weiter betont bezw. folgert: ‚Der praktischen „Philosophie", mit der sie prunkten, tut man wohl viel zu viel Ehre an, wenn man sie auf eine dualistische Weltanschauung zurückführt'; oder: ‚diese Lehrer ... können sehr wohl schon zur Zeit des Paulus aufgetreten sein'; oder: ‚freilich fehlt sonst jedes Zeugnis . ., aber bei dem Zustand unseres Wissens von jener Zeit und Gegend darf man,

Judasbrief S. 8—21 bezw. S. 8—17 durch nichts niederzuschlagen. Dort habe ich es als exegetischen Befund ausgesprochen, daß von den sog. antignostischen Indizien[1]) neben dem schon kurz berührten V. 19[2]) nur die Andeutungen in V. 4. 8. 20 ernsterer Prüfung in etwa wert sind. Den im Zentrum stehenden V. 4, aus dem Holtzmann selbst so apodiktisch deduziert[3]), und ohne den trotz V. 19 die antignostische Auffassung des Jud rein in der Luft hinge, muß H. jetzt einfach überspringen. Er beschäftigt sich nur etwas mit V. 8—10.

H. gibt da anscheinend zu, daß der antiangelische ‚Gnostizismus' ‚an sich schon vor dem apostolischen Zeitalter denkbar ist'; aber damit wäre, meint er, ‚nicht bewiesen, daß solches auch innerhalb des Urchristentums, in dessen Mitte unser „durch und durch judenchristliches Schreiben" steht, der Fall sein könnte'[4]). Warum sollen meine Be-

---

zumal es sich um vorübergehende Erscheinungen handelt [Jud 4. 22. 23!], ein Zeugnis gar nicht erwarten' — so gilt das alles wie von Kol., so auch von Jud. Gerade in puncto ‚Gnostizismus' paßt alles aufs Haar; kann die phrygische „Philosophie" ‚praktischer' gewesen sein als die der Leute des Jud (Judasbr. S. 5 f.)?! Wenn nun trotzdem Jülicher bei Jud zu ganz anderen Schlüssen kommt als bei Kol., so vermag ich diese zwiespältige Betrachtungsweise nicht zu verstehen. Kol. hat vor Jud nichts Wesentliches voraus.

(Zur Angelologie der kol. Irrlehrer vgl. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche u. s. w. S. 477; Spitta, Der 2. Brief d. Petr u. d. Brief d. Jud S. 510; zu ihrem Dualismus: A. Steinmann im Straßb. Diöz.-Bl. 1906; S. 105 ff.; A. Schäfer ebd. 1905, S. 441; Henle in d. Tüb. Quartalschr. 1888, S. 590 ff.).

[1]) Angeblich V. 4. 8. 10. 11. (12.) 16. 19. (23.) 25. — Jülicher (S. 198) verzichtet auf V. 11 u. 25, nennt dafür aber V. 12 u. 23, deren Antignostizismus (libertinistisch!) jedoch sein Geheimnis bleibt.

[2]) Vgl. noch S. 711 Anm. 1.

[3]) Dazu Judasbrief S. 9—11.

[4]) Daß man einmal etwas konzediert, rundweg konzediert, gibt es bei einer gewissen Kritik nicht. Wir geben uns alle Mühe, den Tatbestand objektiv zu würdigen, das Berechtigte des gegnerischte Standpunktes anzuerkennen (vgl. Judasbr. S. 112. 115. 116 f. [!], aber kann man sich dieser Ehrlichkeit auch auf der andern Seite rühmen? Wo deutet Holtzmann sonst auch nur von Ferne das etwa Richtige meiner Polemik an? Wer die Punkte nicht kennt, deren stillschweigende Übergehung Holtzmann verraten, muß annehmen, daß mein ganzer Beweis mißlungen ist. Harnack a. a. O. nennt meine Polemik wenigstens ausdrücklich ‚häufig zutreffend

lege (S. 12) aus Bousset, Spitta, Weber u. a. nicht auch für das Urchristentum beweisen, wenn sie doch für die Zeit ‚vor dem apostolischen Zeitalter‘ beweisen? Und wird man die Engelfrage, dieses ‚Residuum jüdischen Glaubens‘ (Bousset), bei einem ‚durch und durch judenchristlichen Schreiben‘[1]) nicht erst recht natürlich finden? Und wo ist denn das Gegenteil bewiesen? Neganti incumbit probatio!

Der Eindruck, den die Stellung des Kritikers — und sie ist die herrschende — zur Irrlehrerfrage des Jud, dem eigentlichen Problem des Briefes, hinterläßt, ist nachgerade kläglich. Von streng methodischer Prüfung nicht der leiseste Ansatz, von exegetischer Argumentation keine Spur, zur Sache wird überhaupt fast nichts bemerkt, die Hauptsache nicht einmal berührt. Beim einzigen Punkt, zu dem H. sich äußert, stellt er die literarische Gegnerschaft auf den Kopf. Die sachliche Auseinandersetzung mußte eben Wichtigerem weichen, dem feinen Spott ‚über kirchlichen Traditionalismus‘, ‚apologetische Kunstgriffe‘ u. s. w.

B. Die übrigen Instanzen gegen Jud.

Je weniger Holtzmann zur Irrlehrerfrage[2]) zu sagen weiß, um so mehr strengt er sich beim zweiten Kapitel über ‚die religiösen Autoritäten und andere Indizien‘ an[3]). Da hat er für jeden Paragraphen eine kleine Dosis unschädlichen Gegengiftes.

I. Der Glaubensbegriff des Judas (V. 3. 20)[4]).

1. Holtzmann stellt die Sache so dar, als ob ich bei der Auseinandersetzung über ἐπαγ. τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς

und förderndʻ: es sei mir ‚in manchen, nicht unbedeutenden Einzelheiten recht zu geben‘ — aber warum so geheimnisvoll ‚häufig‘, ‚in manchen‘? Warum nennt man die Punkte nicht und nicht alle? Fürchtete man die Konsequenzen, die sich noch nicht absehen ließen? Die Polemik ‚fördert‘ m. E. nur dann, wenn man auch tatsächlich in concreto entgegenkommt.

[1]) Im Judasbr. habe ich übrigens dabei nicht das theologische oder historische Moment, sondern lediglich die Form (Sprache, Argumentation aus dem A. T. u. s. w.) im Auge (S. 33. 175).

[2]) Judasbr. §§ 1—5 (S. 3—21).

[3]) Judasbr. §§ 6—9 (S. 21—35).

[4]) Ich bringe die einzelnen Punkte nicht in der Reihenfolge Holtz-

ἁγίοις πίστει (V. 3) und über ἐποικοδομ. ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει (V. 20) den Nachdruck darauf legte, daß die nach der Kritik objektive, traditionelle, traditionell fixierte[1]) πίστις des Judas 'vielmehr „als subjektiver Besitz der objektiven Größe gedacht" (sei), „weniger als Glaubens- denn als Lebensnorm" (S. 22), und (daß) dabei eine „gewisse Subjektivierung nicht leicht zu übersehen" (S. 23)' sei. Aber lege ich wirklich den Nachdruck auf den Begriff der Subjektivität und Aktivität des πίστις? Gebe ich nicht vielmehr klipp und klar zu: in 'V. 3 ist die objektive Fassung . . unleugbar' (S. 22), in V. 20 ist πίστις 'stark objektiv' (S. 23)? Die Holtzmannschen Zitate sind eben aus dem Zusammenhang meiner Polemik herausgerissene Fragmente. Aber auch abgesehen davon, der Kernpunkt im Streit um den Glaubensbegriff des Judas ist der: wie Holtzmann, Jülicher u. a. selbst sagen, gefährden die ἀσεβεῖς den Glauben theoretisch nicht, wenigstens nicht direkt und tendenziös-häretisch, sondern wollen vielmehr 'mit dem richtigen theoretischen[2]) Grund des Evangeliums verbunden' sein[3]); wenn aber die ἀσεβεῖς die πίστις nur praktisch[4]) und nur in notwendiger, aber ungewollter Konsequenz tatsächlich auch 'theoretisch' gefährden, warum muß dann diese, wie gesagt, stark objektiv gefärbte πίστις zur 'traditionell fixierten Lehre' gesteigert werden? Objektive, traditionell überlieferte (παραδοθεῖσα!!) und traditionell fixierte π. sind zwei sehr verschiedene Dinge. Wie kommt H. zum traditionell fixierten orthodoxen Symbol? Lediglich durch das Machtwort 'doch offenbar'. Ist dieses 'doch offenbar' etwa ein Beweis?

2. Holtzmann hat also, wenn er an meine Modifizierung der objektiven πίστις das Messer ansetzt, jedenfalls den eigentlichen Frage- bezw. Streitpunkt umgangen. Aber auch meine positiven Darlegungen zu Jud 3. 20 hat er nicht entkräftet; H. beglückt sie zwar mit dem Prädikat: 'gichtbrüchig', 'teils nachgesprochene, teils ersonnene Ausrede', hätte er aber, ehe er dieses Diktum niederschrieb, die 'nachgesprochenen' Ausdrücke bei Wiesinger, Hofmann, Spitta nachgesehen,

---

manns, sondern nach der Anlage meines Judasbr. Judasbr. S. 21 ff. — Auch Harnack a. a. O. sträubt sich gegen meine Exegese (ohne nähere Begründung).

[1]) Sperrung von mir.

[2]) Sperrung von mir.

[3]) Holtzmann, NTliche Theol. II S. 319; vgl. auch oben S. 699 Anm. 1 Ziff. 4.

[4]) π. 'weniger Glaubens- denn Lebensnorm'.

so hätte er gefunden, daß ich keine Ausreden zitiere, und daß die zitierten Autoren ihre eigentlichen ‚Ausreden‘ begründen[1]). Daß ich auch nichts zu ‚ersinnen‘, sondern mir bloß Text und Kontext gründlich anzusehen hatte, beweisen meine Stützpunkte für die Annahme ‚einer gewissen Subjektivierung‘ der πίστις V. 20: 1) das ὑμῶν (τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει); 2) das Zusammentreffen der πίστις mit der ἀγάπη und ‚ἐλπίς‘ (= προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος κτλ.); 3) die unmittelbar danebenstehende zweite, durchaus praktische Mahnung: προσευχόμενοι ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Aus diesen drei nicht ersonnenen, sondern gegebenen Momenten schloß und schließe ich, daß πίστις das ‚gemeinsame Glaubens**leben**‘, die ‚gemeinsame Glaubens**übung**‘ sein will, in und auf der die Adressaten des Jud sich erbauen sollen. In diesem Zusammenhang und im Blick auf V. 19. 16 (τὸ στόμα λαλεῖ ὑπέρογκα) erscheint auch das devotionale, liturgische ἁγιωτάτη π. durchaus unverdächtig.

Wenn ich aber auch meine Ausführungen zu Jud 3 und besonders zu Jud 20[2]) in ihrem vollen Umfang aufrecht erhalte, so könnte ich sie gleichwohl, wenn nötig, leichten Herzens opfern: das **Hauptargument**, über das sich Holtzmann freilich wieder kühn ausschweigt, sind und bleiben der nachapostolischen Auffassung gegenüber immer die ‚**vollwertigen Seitenstücke**‘ **zum Glaubensbegriff des Judas in andern NTlichen Schriften, die nicht aus dem 1. Jahrhundert** hinauszurücken sind[3]). Warum sagt H. davon nichts? Warum kommt es nicht einmal zum Versuch, mir bezw. **Kühl** und **Seeberg** die fraglichen Analogien streitig zu machen? Ist das ein Zeichen besonderer Objektivität, oder möchte man nicht (wie schon bei den Irrlehren) sagen: Gründe hin Gründe her, ‚das Resultat‘ steht H. doch schon ‚im voraus fest‘?!

II. Der Appell an die apostolischen Vorhersagungen[4]).

Nach wie vor bleibt dem ‚Judas‘ der Kritik[5]) ‚die apostolische Zeit nach V. 17 ein **Stück Vergangenheit**, daran wieder

---

[1]) Vgl. z. B. **Spitta**, 2 Petr u. Jud S. 308 f.

[2]) Judasbr. S. 22 f. S. 23.

[3]) Vor allem Röm. 6, 17; 16, 7; Gal. 1, 23 (3, 23); Kol. 2, 7. — Mehr im Judasbr. S. 24.

[4]) V. 17; Judasbr. S. 24 ff.

[5]) Auch **Harnack** a. a. O. kann meiner Interpretation von Jud 17 nicht zustimmen; die Ablehnung wird nicht weiter motiviert.

erinnert werden muß und dessen schriftliche Hinterlassenschaft bereits als Autorität angerufen wird' (Holtzmann 1042)[1]). Soviel Worte, soviel unbewiesene Behauptungen — wenigstens für den, der nicht von vornherein das kritische Urteil kritiklos anzunehmen gewillt ist.

H. trifft den Kern meiner Argumentation auch hier nicht. Ich bin weit davon entfernt zu meinen, ‚aus Ausdrücken[2]) wie προειρημένων und ἔλεγον ὑμῖν beweisen zu können', daß die apostolischen Vorhersagungen mündliche[3]) sind. Ich weiß auch gut, daß gerade ‚Ausdrücke wie εἴρηκε etc. und λέγει, λέγων als im N. T. stehende Formeln für Einführung von Schriftzitaten geläufig und bekannt genug sind' — diese Belehrung wäre überflüssig gewesen —, aber es kommt eben nicht auf die ‚Ausdrücke', sondern auf etwas anderes an, was auch Holtzmann aus ‚Judasbr.' S. 25 nicht verborgen bleiben konnte. Nämlich: 1) auf das Tempus von ἔλεγον; es ist nicht das Präsens oder der Aorist oder das Perfekt (so in sämtlichen Parallelen bei H.), sondern das Imperfekt = ‚sie pflegten zu reden'; dafür, für die imperfektische Zitationsformel, wäre die Analogie noch aufzutreiben gewesen; 2) auf den Zusatz des ὑμῖν zu ἔλεγον, eine persönliche, individuelle Relation zu den Lesern, die beim Schriftzitat nicht nur entbehrlich, sondern geradezu unnatürlich wäre, so aber die Vorstellung des imperfektischen ἔλεγον (mündliche Vorhersagungen) empfindlich verstärkt und verschärft; 3) auf den Pleonasmus τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων . . . ὅτι ἔλεγον ὑμῖν,, was wahrlich nicht nach Schriftzitat aussieht; 4) auf das προ in προειρημένων (beachte auch noch den Plural), weswegen dieses gerade nicht auf eine Linie mit dem absoluten εἴρηται, τὸ εἰρημένον u. s. w. gestellt werden darf. Ich appelliere also nicht an die ‚Ausdrücke' προειρ., ἔλεγ. und ὑμῖν, sondern an ganz andere Dinge, und diese lassen sich nicht einfach totschweigen.

Ebensowenig läßt sich die Parallelstelle 1 Kor 15, 9—11 totschweigen, die H., wie wiederum hervorzuheben ist, mit keiner Silbe

[1]) In der NTl. Theologie II S. 319: ‚kanonische Autorität'; ist das ‚kanonische' absichtlich weggeblieben? Vgl. nachher S. 705 Anm. 5; S. 706 (zu Jud 14 f.).

[2]) Von mir unterstrichen.

[3]) So auch Calvin, Schenkel, Harnack u. a.

berührt[1]). Wenn schon hier, aber nicht hier allein[2]), die Apostel ‚als gewissermaßen einheitliche Größe behandelt' werden (Jülicher!)[3]) warum soll jetzt Jud 17 nachapostolisch sein? — Wenn schließlich auf eine kanonische Schrift Bezug genommen wäre, so könnte einzig 2 Petr 3, 2 f. in Frage kommen'[4]); das will aber auch H. nicht (1041)[5]).

III. Die ‚Apokryphenzitate'[6]).

‚Die ... Benutzung von Apokryphen oder vielmehr Pseudepigraphen ... wird auf ein unschädliches Maß' nicht durch S. 28 f. 30 (ob.) zurückgeführt, auch wird Henoch nicht durch das ‚Vorgeben' S. 30 ob. ‚entkräftet', vielmehr durch S. 30 f. Hier steht die Hauptsache, die H. in gewohnter Weise ignoriert; er glaubt, meine Ausführungen S. 28 f. 30 (ob.) kritisieren zu müssen. Ich bemerke zuvor, daß ich genau unterschieden habe und unterscheide zwischen Benutzung und Zitierung (bloß materiell — materiell und formell) und wiederum zwischen einfachem Zitat und Anführung als kanonische Autorität.

---

[1]) Judasbr. S. 26 f. Ebenso geht H. nicht auf S. 86 f. 166 f. ein; H. glaubt genug getan zu haben, wenn er nur diese Seitenzahlen neben der andern (S. 25) notiert.

[2]) Vgl. ‚Judasbr.' S. 26 f.

[3]) ³S. 113 = ⁵S. 126; zum Schutz von Eph. 3, 5, was eine weitere Parallele ist.

[4]) ‚Judasbr.' S. 26 f.

[5]) Die zweite Stelle, in der man ([Spitta, Zahn], Harnack, Jülicher) ein christliches Zitat entdeckt zu haben glaubte (V. 4: οἱ πάλαι προγεγραμμένοι), ist von Jülicher jetzt gestrichen (³S. 199: ⁵S. 181). Dagegen ist in der neuen Auflage dafür Ersatz geworden aus V. 17 vgl. mit V. 4. 14 f.: ‚aus der Art, wie hier NTliche Weissagung der ATlichen beigeordnet wird, (folgt), daß das Schriftstück den beiden ersten christlichen Generationen nicht angehört'. Beide Änderungen glaube ich auf meine Arbeit in der Bibl. Ztschr. 1904, H. 4 zurückführen zu dürfen; zur ersten vgl. dort S. 383 ff., zur zweiten S. 381 ff. 379 u. ‚Judasbr.' S. 25. Jülicher schließt aus der dreifachen Instanzenreihe des Jud zu viel; die Worte ATlich und NTlich sind natürlich dort von mir rein historisch, nicht kanontheoretisch gemeint (zu Jud 14 f. vgl. S. 706 f.).

[6]) Jud 9. 14 f., ‚Judasbr.' S. 27 ff.

a) Die Assumptio Moysis, sage ich, ‚wird höchstens — und selbst das ist unsicher — materiell angeführt‘[1]), nicht aber formell (= zitiert), geschweige denn als Autorität‘. Daran läßt sich trotz ‚Klemens und Origenes‘ und Spitta (S. 348 ff.) nichts abmarkten. Statt aller Erörterung braucht man nur den Text selbst herzusetzen[2]). Zugleich erkennt man daraus weiter, daß gerade zu Jud 9 die Väterzeugnisse nicht zu stark zu urgieren sind. Der Text ist derart, daß die Vermutung, die Väter selbst schon möchten bei ihrer Vergleichung von Jud 9 mit Ass. Moysis zu viel geschlossen haben, nahe genug liegt. Und selbst im günstigsten Fall bleibt es ein zu kühner Sprung von der ‚bloßen Tatsache‘, daß Jud ‚eine Sage berührt, die auch in der Ass. zu lesen war und . . . von Klemens Al., Origenes u. a. wirklich dort gelesen wurde‘, zu der Behauptung, daß sie Jud. ‚dorther kennen gelernt‘, ja daß er seine Quelle formell und gar noch als Autorität zitiere. Dieser Sprung ist solange unerlaubt, ‚als nicht bewiesen ist, daß der Verf. der Ass. Moysis sie selbst erfunden hat‘[3]).

b) Bei Jud 14 f. verglichen mit der Henoch-Stelle ist meines Erachtens ‚die Benutzung (nicht Zitierung) . . . fast unleugbar‘[4]); durchschlagende Gründe dagegen fehlen[5]). Dazu habe ich nun weiter bemerkt: ‚Henoch (wird) zwar als Autorität (angeführt), aber deswegen noch lange nicht als heiliges, kanonisches Buch. Nicht die Schrift, sondern der Prophet, der Patriarch spricht . . . daher ἕβδομος ἀπὸ ᾽Αδάμ und προεφήτευσε λέγων, während das Tempus der Literaturzitate das Präsens ist‘.

Holtzmann (1042) glaubt dieses ‚Vorgeben‘ durch den Hinweis auf Hebr 1, 5; 2, 6; 4, 3; 5, 5 zurückweisen zu können. Auf den ersten Blick möchte man gleich sein concedo sprechen; aber

---

[1]) Richtiger: benutzt; ‚Benutzung zweifelhaft‘, ja sehr zweifelhaft. ‚Judasbr.‘ S. 28 f. — Der gegenteiligen Ansicht fehlt es übrigens auch in katholischen Kreisen nicht an Anhang; ich nenne nur Bardenhewer, Altkirchl. Literatur II S. 646: prophetisches Apokryph, ‚welches gleichfalls schon im Briefe Judä (V. 9) angezogen wird‘.

[2]) ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.

[3]) Usteri, Kommentar zu 1 Petr S. 320.

[4]) Judasbr. S. 29.

[5]) So daher jetzt auch Belser (Einl.[2] S. 660 gegen [1]S. 684 A. 2).

Hebr 1, 5 fällt schon nach seiner ganzen Formulierung außer Betracht: τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων[1]). Bei 2, 6; 4, 3 ist das Schriftzitat offenkundig, aber nicht wegen des Tempus, sondern wegen des που: διεμαρτύρατο δέ που τις λέγων (folgt Ps. 96, 7) ein Tempus mag sonst dabeistehen, welches will; noch charakteristischer ist 4, 3: εἴρηκεν γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως κτλ. — Von einer Analogie dieser Stellen mit Jud 14 keine Spur: In Hebr mag jedes beliebige Tempus stehen, das Schriftzitat bleibt durch που unzweifelhaft indiziert; bei Jud fehlt dieses που, und wir bleiben lediglich auf das Tempus angewiesen; das Tempus als solches aber zusammen mit λέγων spricht für mündliches, nicht für Schriftzitat. Aber mehr noch das ἕβδομος ἀπὸ 'Αδὰμ 'Ενώχ); damit wird doch deutlich die Person des Propheten, nicht das Buch, als sprechend ein- und angeführt. Dasselbe, daß nämlich trotz materieller Zitation aus einem Buch die Person redend eingeführt wird, ist Hebr. 5, 5 der Fall. Die Stelle spricht nicht gegen, sondern für mich; es handelt sich um eines der vielen ATlichen Zitate des Hebr., die bloß materiell, aber nicht formell ATliche Zitate sind, formell vielmehr Gott selbst (oder Christus) in den Mund gelegt werden[2]). Damit ist gerade bewiesen, was ich zu Jud 14 f. behaupte. — Ich wäre gern geneigt gewesen, H. in diesem Punkte nachzugeben, sehe aber eben keinen Grund dazu ein.

C. Die kanongeschichtliche Untersuchung zu Jud.

'Selbst die an sich einwandfreie kanongeschichtliche Untersuchung' (S. 60—79) heißt es hier bei Holtzmann (1043), 'läuft Gefahr der Entwertung angesichts der schließlich triumphierend ausgespielten Behauptung, es sei „der endliche Sieg des Antilegomenons seine glänzendste Apologie" (S. 116). Soll das heißen, daß zuletzt das Urteil der Kirche alles entscheidet, so konnte man sich freilich vieles sparen: zumal der Kritiker seine 2—3jährige Arbeit und der Rezensent die Mühe, sich durch eine oft recht mühselige Argumentation durchzuarbeiten, deren Resultat im voraus feststand'.

Schneidender hätte Holtzmann die Sache nicht mehr verschärfen, tendenziöser den Tatbestand nicht ausschlachten können.

---

[1]) Folgt Ps. 2, 7; 2 Kg 7, 14.

[2]) Vgl. dazu Heigl, Verf. u. Adresse des Hebr. (1905) S. 122; Kübel-Riggenbach bei Strack-Zöckler, NT V² S. 84.

Der Akzent in meiner Stelle (S. 116 e) ruht sichtlich auf den Worten ‚der endliche Sieg des Antilegomenons'. An die Kirche habe ich dabei überhaupt nicht gedacht. Was mich die endliche Rezeption des vielgeschmähten 2 Petr ‚seine glänzendste Apologie' nennen ließ — jetzt würde ich freilich auch den Schein meiden — war nicht, daß die Kirche sie vollzogen hat, sondern daß 2 Petr sie überhaupt (wenn auch spät) erhalten hat und zwar trotz seiner so unsicheren Stellung, trotz des schwierigen Verhältnisses zu 1 Petr und Jud, trotz der Ablehnung der zum Teil doch auch nicht jungen Pseudopetrinen. Diese Interpretation meiner Aussage sollte sich dem Altmeister der Kritik zum mindesten weit näher gelegt haben als jene, die sich ihm, wie es scheint, in solchen Fällen immer zuerst aufdrängt.

Damit fällt von selbst die dem Schlußpassus vorausgehende Bemerkung: ‚Selbst die an sich einwandfreie kanongeschichtliche Untersuchung (S. 60—79 [zu Jud!]) läuft Gefahr der Entwertung angesichts der schließlich triumphierend [?] ausgespielten Behauptung, es sei der endliche Sieg des Antilegomenons [= 2 Petr] seine glänzendste Apologie'. Ist das ‚angesichts' verkehrt, dann schwindet auch die darauf beruhende ‚Gefahr der Entwertung'.

Leider kann ich damit diese unliebsame Erörterung noch nicht verabschieden. Es ist nämlich noch ein Wort vonnöten über die, um mich etwas milde auszudrücken, sehr phantastische und geheimnisvolle Logik, die den Schlußpassus beherrscht. Auf der ganzen Spalte 1403 (vgl. schon 1402 unten) als auch bei mir Judasbr. S. 116e (von H. natürlich auch auf 2 Petr bezogen) ist nur von 2 Petr die Rede. Trotzdem schreckt H. nicht davor zurück, mit diesem meinem Argument zu 2 Petr nicht etwa (zwar auch in diesem Fall mit Unrecht) die kanongeschichtliche Untersuchung zu 2 Petr (= Judasbr. S. 116 f.), sondern die sonst ‚einwandfreie' zu Jud (= Judasbr. ‚S. 60—79') so halb und halb zu diskreditieren. Dem gewöhnlichen Leser entgeht der versteckte Salto von 2 Petr auf Jud gänzlich; er muß auch bei ‚S. 60—79' an 2 Petr denken!

Ich frage: Was berechtigt H., auf Grund einer harmlosen Argumentation zu 2 Petr, die zudem auch nach ihm selbst noch einer andern Deutung fähig ist (vgl. ‚Soll das heißen') die ‚an sich einwandfreie Untersuchung zu Jud' — 20 gedrängte Seiten recht mühsamer Arbeit — einfach ‚der Gefahr der Entwertung' zu überantworten? Was rechtfertigt eine derartige Insinuation auch nur für meine paar Zeilen (S. 116 f.) zu 2 Petr? Was ihre stillschweigende Übertragung auf die 20 Seiten Kanongeschichte zu Jud? Was den skrupellosen Schluß von hier auf meine ganze Arbeit überhaupt? Mangel an Logik und Kritik ist es nicht!

Zum Schluß — den vierten Punkt[1]) nehme ich zusammen mit den Vorstößen gegen 2 Petr — nur noch eines: Man kann nicht verlangen, daß ein Kritiker seine Ablehnung einer Untersuchung ausführlich motiviert; wenn er es aber in etwa versucht, wird man billig erwarten dürfen, daß er die gegnerische Position womöglich in ihren Hauptpunkten angreift; hat er da Breschen gelegt, so hat er so gut wie gewonnen. Holtzmann tut das nicht. Die §§ 11—15 (S. 38—60) scheinen für ihn gar nicht zu existieren; und doch genügt ein Blick auf die Überschrift z. B. von § 13 (‚Die Pseudonymitätshypothese an sich'), um zu ernster Nachprüfung einzuladen[2]): wenn ein Paragraph, so ist es § 13, an den H. zuallererst das Messer der Kritik hätte ansetzen müssen[3]). Holtzmann hätte sich alles, aber auch alles schenken können, wenn er gegen meinen § 13 auch nur eine entscheidende Instanz hätte anrufen können. Auch § 14 (Epistelhypothese) mit §§ 32 und 34 (S. 126—135) mußte unschädlich gemacht werden, denn hier dreht es sich um Grundvoraus-

---

[1]) § 9 = S. 33, Abs. 3 gegen Ende.

[2]) Daß das der Mühe wert gewesen wäre, mag Harnack sagen (Theol. Lit.-Ztg. 1906 Sp. 243): ‚Die Polemik (ist) häufig zutreffend und fördernd (so gegen Zahn und Spitta, sowie gegen die Vertreter der Pseudonymitätshypothese'.

[3]) Daß es mit der Pseudonymitätshypothese nichts ist, ist das Minimum dessen, was ich beweisen zu können glaube, und mein ‚kirchlicher Traditionalismus' befindet sich da nicht nur in gut protestantischer (‚Judasbr.' S. 2), sondern auch in gut kritischer Gesellschaft, bei Harnack, Jülicher in der 1. Aufl., v. Soden (vgl. S. 710 Anm. 1). Sind das für Holtzmann auch siegesgewisse Traditionalisten? Die bitteren Wahrheiten, die Harnack S. IX f. in seiner ‚Chronologie' der Kritik sagt und mit denen er auch Holtzmann nicht ganz verschonen kann, sind auch prinzipieller Natur, haben aber mit ‚kirchlichem Traditionalismus' nichts zu tun. Und Jülichers heilsame Erinnerungen [5]S. VII. 6 u. s. f. sind nicht nur für die ‚Bibelretter', sondern auch für die kleineren und größeren ‚Bibelfresser' geschrieben. Schon der Standpunkt Harnacks, der die ‚Pseudonymitätshypothese zu Jud mit scharfer Betonung die „Voraussetzung" der Kritik genannt' hat (Chronol. S. 467), ferner der unerklärliche Hypothesenwechsel Jülichers (vgl. ‚Judasbr.' S. 47 A. 4!), endlich die eigene Unfähigkeit, meinen Darlegungen etwas Stichhaltiges entgegenzusetzen, wäre für Holtzmann Grund genug gewesen, sein Vorurteil wenigstens in diesem Fall zu durchbrechen und uns mit unwissenschaftlichen Verdächtigungen zu verschonen.

setzungen der Pseudonymitätshypothese. H. tut das, wie gesagt, nicht, ebensowenig wie bei §§ 1—5, obwohl er überall hier aufs lebhafteste mitinteressiert war; er sucht nur ein paar Argumente contra (in §§ 6—9) zu retten, denen gegenüber — sehr beachtenswert! — v. Soden, Jülicher, Harnack u. a.[1]) nicht umsonst kluge Reserve üben. Von Unechtheitsindizien kann hier eben überhaupt nicht gesprochen werden, auf dem Standpunkt der Kritik schon gar nicht — die Instanzen spielen mehr in die Datierungsfrage herein —, so daß meine Gesamt-Position, auch wenn H. in allem, was er sagt, Recht behalten hätte, noch nicht im mindesten erschüttert wäre.

II.

Zur Echtheit des 2. Petrusbriefes.

a) Der Gnostizismus[2]) der Irrlehrer.

Bei der Durchmusterung der kritischen Literatur fiel mir auf, daß man zwar auch 2 Petr gegen ‚Gnostiker' kämpfen läßt, einen Beweis hiefür aber analog dem zu Jud geführten nirgends auch nur irgendwie versucht[3]). So kam ich dazu, eine eingehende Detailvergleichung der ‚antignostischen' Stellen des Jud mit

[1]) Vgl. z. B. Jülicher [3]S. 199: ‚Mann aus späterer Zeit' (zu V. 3. 20); ‚die Zeit der Apostel ist laut V. 17 vergangen'; V 5 ff. 14 f. 17 f. in ihrer Beiordnung beweisen, ‚daß das Schriftstück den beiden ersten christlichen Generationen nicht angehört' [vgl. jedoch dazu S. 705 A. 5]; V. 9. 14 f. ‚dürften auch nicht urapostolischen Geschmack verraten' — lauter Sätze, die deutlich durchblicken lassen, daß weniger die Echtheit als die Abfassungszeit in Frage steht. — Ich trage bei dieser Gelegenheit gerne zu „Judasbr.' S. 181 nach, daß Herr v. Soden ‚die Möglichkeit, daß der Herrnbruder der Verf. ist, nicht ausschließt, sondern nur behauptet (bezw. behaupten will), daß die Instanzen dafür nicht irgend gewichtig sind'.

[2]) Vgl. oben S. 694. — Es handelt sich auch hier um den ausgebildeten Gnostizismus, nicht um die Gnosis ‚in den Kinderschuhen', die auch Kaulen (Einl. 3. Teil, [5]S. 234), Belser (Einl. [2]S. 688), Henkel (Bibl. Stud. IX, 4, S. 31) und besonders Hundhausen zugeben (das 2. Pontifikalschreiben d. Petrus S. 7 f.). Leider bieten Hundhausen (S. 7 f.) und Henkel (S. 30 f.) gegen die antignostische Auffassung des 2 Petr fast nichts.

[3]) Judasbr. S. 17 mit Anm. 4!

den ‚Parallelen‘ in 2 Petr zu veranstalten. Das Resultat war ebenso überraschend wie enttäuschend; mein Suchen nach ‚antignostischen‘ Spitzen, die denen des Jud entsprächen, war in 2 Petr vergeblich! Jud 8a 19 (!)[1] 23. 25 und in der Hauptsache auch Jud 4 waren überhaupt ohne Parallele, Jud 8b. 8—10. 11. 16 ohne entsprechende Parallele. Diskutierbar blieb nur 2 Petr 2, 10b (= Jud 8—10; dazu ob. S. 700 f.).

1. Man urteile jetzt selbst, mit welchem Recht Holtzmann behauptet: ‚wenn schon jener (Jud) nach seiner Meinung keineswegs Gnostiker bekämpft . . ., so gilt ein gleiches natürlich auch von dem Parallelbild des größeren‘. Nicht ‚natürlich auch‘, sondern einfach deshalb, weil mir einerseits die Vergleichung des Jud mit 2 Petr[2]) und anderseits die Prüfung der noch übrigen Indizien in 2 Petr selbst[3]) keine andere Wahl ließ. Gerade diese Konfrontierung der ‚antignostischen‘ Judastexte mit den petrinischen Parallelen mit dem geradezu verblüffenden Minus bezw. Nichts in 2 Petr muß jedem, dem es mit der Bewegung auf dem ‚Erdboden konstatierbarer Wirklichkeit‘ Ernst ist, hinsichtlich des ‚Antignostizismus‘ des 2 Petr die Augen öffnen; die Wahrheit liegt an der Oberfläche.

Das ‚natürlich auch‘ ist in der Anwendung auf die Kritik richtig; sie überträgt, wie aus den eingangs erwähnten Beobachtungen erhellt, einfach aus Jud nach 2 Petr; für sie ist, wenn Jud, ‚natürlich auch‘ 2 Petr ein antignostisches Produkt[4]).

Durch die Parallelisierung von Jud und 2 Petr wurden allerdings, wenn man so will, zwei Fliegen mit einem Schlag getroffen, einerseits

---

[1]) Das Fehlen dieses Generalverses in 2 Petr ist speziell gegen Jülicher zu betonen (vgl. oben S. 698).

[2]) ‚Judasbr.‘ S. 17—20.

[3]) Ebd. S. 20 f.

[4]) Vgl. dazu auch Spitta, Der 2. Brief des Petrus u. der Brief d. Jud. (1885) S. 504: ‚Schenkel und Genossen‘ ‚legen [bei 2 Petr] die Darstellung des Jud zu Grunde . . . Aber gerade hieraus ergeben sich verschiedene Fehlgriffe, die vermieden werden, wenn man sich zunächst an . . . Petrus . . . hält‘. Ohne Jud kommt eben die Kritik überhaupt nicht auf ihre Rechnung (vgl. z. B. 2 Petr 2, 1b u. Jud 4; dazu Spitta 505 f.); bei 2 Petr allein bleibt es bei ‚leeren Behauptungen‘. Den erst noch zu liefernden Gegenbeweis kann man in Gemütsruhe abwarten (zum Ganzen Spitta S. 503 ff. 398 ff. 263 ff.; Zahn, Einl. II² S. 63 ff. und das Bezügliche im ‚Judasbr.‘ S. 8—21).

die ‚antignostische Null' in 2 Petr entdeckt, wodurch andererseits auch die antignostische Auffassung des Originals selbst (Jud) sehr problematisch wurde, deshalb, weil uns 1) der ‚Antignostiker' Pseudopetrus sonst ein Rätsel bleibt[1]) und weil 2) die Petrusparallelen, soweit sie mit dem ‚antignostischen Jud' zusammentreffen, eine höchst beachtenswerte Exegese zu demselben darstellen; dieser exegetische ‚Rückschluß' von 2 Petr auf Jud und die Konstatierung, daß schon der rein materielle Vergleich ‚eine entschiedene Absage an die antignostische Auffassung des Jud bildet'[2]), ist nur zu sachlich; beides entstand nur aus Interesse an Jud, nicht an 2 Petr. Hätte das Holtzmann nicht selbst merken können?

2. Ich bedaure, daß Holtzmann auch mit der Irrlehrerfrage des Petr[3]) speziell mit meiner Parallelisierung von Jud und 2 Petr (Antignostizismus betreffend), noch die Prioritätsfrage verquicken will. Man könnte fast meinen, ich hätte an der Priorität Judä ein besonderes apologetisches Interesse für 2 Petr. Jud ist Original — 2 Petr also nicht antignostisch — 2 Petr also nicht unecht: das sind nach H. die eng verwachsenen Glieder meiner Beweiskette, nur in ursprünglich umgekehrter Reihenfolge! H. weiß aber sehr wohl, daß für 2 Petr das wesentliche Ergebnis der Textvergleichung in jedem Fall dasselbe ist. Bei der Priorität Petri fällt nur der exegetische Rückschluß von 2 Petr auf Jud weg. Ich gebe auch gern noch einen Gradunterschied in der Beweiskraft zu, aber wesentlich ändert sich nichts. H. weiß ferner, daß die These von der ‚antignostischen' Tendenz des 2 Petr auch ohne Beiziehung des Jud ‚gichtbrüchig' genug ist, daß deshalb nicht wir, sondern die Kritik selbst und sie allein das größte Interesse daran hat, ihr Irrlehrerbild aus dem originalen Jud in den späteren 2 Petr hineinzuzeichnen. Und wenn die Priorität Judä doch tatsächlich ‚aufs neue erwiesen, ganz unzweifelhaft' ist, wozu dann überhaupt die Bemerkung: ‚Gerade wenn' die Priorität dem Jud zukomme, stehe ‚für den Verf.' 2 Petr ‚um so gewisser fest'? Gilt das bloß ‚für den Verf.', oder gilt es nicht vielmehr allgemein, auch für Holtzmann?

Schließlich bleibt auch hier wahr, daß die ‚antinomistische Gnosis' des 2 Petr — die Belege für diese These bei Holtzmann[4]) sind

[1]) Vgl. „Judasbr.' S. 20.
[2]) Judasbr. S. 20.
[3]) Vgl. auch unten S. 720 ff.
[4]) Einl. ³S. 325.

mehr als dürftig — die Unechtheit, die sie beweisen soll, schon voraussetzt[1]). Anders läßt sich auch gar nicht verfahren, denn wenn eine These sich verteidigen läßt, so die, daß 2 Petr — ob nun echt oder unecht — jedenfalls nicht antignostisch ist.

b) 2 Petr 2 ,Vorspiel' zu 2 Petr 3[2]) und die Einheit des 2 Petr.

Mit dieser Überschrift ist der zweitwichtigste Streitpunkt näher präzisiert. Zuerst hat Holtzmann das Wort (1043): ,Es ist doch etwas leichte Waare . . .[3]), wenn . . . gegen die offenkundige Tatsache, daß 2 Petr 2 = Jud nur das Vorspiel zu 2 Petr 3 als dem Schwerpunkt des Briefes bildet, die Bemerkung, dadurch werde ja [!] ,die Einheit der Komposition aufgehoben', aufgeboten wird (S. 118) u. s. w.'[4]).

Es handelt sich also wieder um eine ,offenkundige Tatsache'. Das klingt sehr kategorisch, vermag aber die zu fordernden Beweise nicht zu ersetzen. Andere erlauben sich anderer Ansicht zu sein (vgl. nachher). Das ist ja selbstverständlich: wenn die Unechtheit des 2 Petr so gut wie erwiesen ist, dann kommt auch die Einheit der Komposition nicht dagegen auf, obwohl auch in diesem Falle die Argumentation mit ihr keine leere Spielerei wäre. Aber das hypothetische ,Wenn' müßte eben erst anderwärts thetisch werden bezw. geworden sein. Das ist es aber nicht.

Noch gravierender als diese petitio principii ist für Holtzmann die Unvollständigkeit des Zitats und des Gegenbeweises. Legen wir die leichte Waare einmal auf die Wagschale! Mein voller Text lautet (Judasbr. S. 118 f.):

Welches ist sodann die Motivierung und Tendenz der Fälschung? ,Antignostisch' ist 2 Petr nicht (vgl. § 30, 2). Liegt also der Schlüssel zum Verständnis des Briefes in Kap. 3?[5]) Allein damit ist a) die Einheit der Komposition aufgehoben (vgl. Kühl), denn zu dieser Tendenz steht Kap. 2 kaum in Beziehung (de Wette, Weiß); gegen die Inter-

---

[1]) Vgl. oben S. 698 f.

[2]) Der Schwerpunkt des Briefes in Kap. 3.

[3]) ,wiewohl vielfach aus dem apologetischen Kramladen der protestantischen Theologie stammend'.

[4]) Vgl. dazu S. 718 Anm. 3.

[5]) D. h. in der Bekämpfung der Parusiezweifel und -leugnung.

polation von 2 Petr protestiert aber schon die durchgängige Beeinflussung durch Jud[1]); b) ist diese Tendenz (Kampf gegen den eschatologischen Skeptizismus) bei der Unechtheit des 2 Petr überhaupt nicht zu begreifen[2]):

Die 3, 4 gegebene Begründung der Parusieleugnung (und Erklärung der Parusiezweifel 3, 9), ihre Richtigstellung 3, 5 bis 7 (bezw. 3, 9; vgl. auch 3, 12a mit 3, 11b mit 3, 15!), die eschatologischen Mahnungen 3, 12 15, die Doxologie 3, 18 (εἰς ἡμέραν αἰῶνος) fordern unabweislich, den Brief in den Ausgang des apostolischen Zeitalters zu verlegen[3]).

Jedermann ersieht daraus, wie es in Wirklichkeit mit der ‚etwas leichten Ware' bestellt ist: 1) Fiel mir an der von Holtzmann herausgehobenen Stelle gar nicht ein, gegen die herrschende Auffassung von 2 Petr 2 als Vorspiel zu 2 Petr 3 zu polemisieren, vielmehr frage ich nach dem Motiv, der Tendenz des gefälschten 2 Petr; 2) der Nachdruck in meiner kurzen Beweisführung liegt nicht auf Punkt a, sondern auf b. Da begeht aber H. wiederum den Fehler, die Hauptsache, ‚die Hauptschwierigkeit der Fiktion'[4]), unberührt zu lassen. Aber auch Punkt a bringt er nur verstümmelt; die Begründung ist unterdrückt, und statt dessen wird mein so isoliertes und seiner Kraft beraubtes Argument mit dem für mich naiven ‚ja' geschmückt (‚dadurch wird ja . . .').

Warum diese eigentümliche Zitationsmethode? Woher diese unverständliche Vorliebe, nur die ‚etwas leichte Ware' an den Pranger zu stellen, die gewichtige aber nicht?

Jülicher unterscheidet sich hier vorteilhaft von H. Er ist vorsichtiger: ‚Als den Hauptzweck des Briefes könnte man versucht sein, die Bekämpfung der Irrlehrer anzusehen' (201). Von einer ‚offenkundigen Tatsache' den Gegenteils weiß Jülicher also ebensowenig etwas wie Kühl,

---

[1]) D. h. entweder ist Kap. 2 ursprünglich oder nicht; entscheidet man sich für das erstere, so ist es mit einem einheitlichen, aber schließlich doch nach Zweck und Tendenz auf 2 Petr 3 sich reduzierenden 2 Petr nichts, weil diese Auffassung das ganze, umfangreiche Kap. 2 und z. T. auch Kap. 1 unerklärt läßt. (Mehr nachher S. 715.)

[2]) Hier liegt der Schwerpunkt. Gerade Kap. 3 birgt ein schlagendes Argument für 2 Petr.

[3]) Mehr dazu: Judasbr. S. 119; Meyer-Kühl S. 357—360; B. Weiß, Einl. [3] S. 433.

[4]) Judasbr. S. 119; Weiß a. a. O.

der sie vielmehr geradezu als ‚völlig unzulässig' bezeichnet[1]). Scheint Jülicher gleichwohl nachher zu H. abzuschwenken, so sagt er im Grunde doch etwas wesentlich anderes, wenn er den ‚Schwerpunkt von 2 Petr bezw. den Schlüssel zu seinem Verständnis in Kap. 3, 1 ff.' findet. Ja, den ‚Schlüssel zu seinem Verständnis' — das läßt sich, wenn richtig verstanden, schon eher hören. Allerdings, erst wenn man Kap. 3 gelesen hat, werden gewisse Andeutungen in Kap. 1 völlig klar und auch die Warnungen in Kap. 2 erscheinen in anderem Lichte. Aber über alle Maßen zu urgieren ist auch das nicht; in Kap. 1 ist z. B. V. 16—18 auch ohne die Beleuchtung durch Kap. 3 schon signifikant genug. Jedenfalls ist mit Jülichers Charakteristik von 2 Petr 3 die Einheit des Briefes durchaus verträglich.

Eine Überschätzung von Kap. 3 als des eigentlichen Themas des Briefschreibers und des eigentlichen Motivs des ganzen Briefs straft dieser selbst Lügen. In welchem quantitativen Verhältnis stehen denn Vorspiel und Hauptdebatte zu einander? Dem Vorspiel (Kap. 2) geht noch das große Einleitungs-Kapitel voraus (Kap. 1); ‚Einleitung' und ‚Vorspiel' zum Thema umspannen also die beiden größten Kapitel, d. h. beträchtlich über $^2/_3$ des Briefes. Für das Thema (Parusiedebatte) bleibt aber nicht einmal Kap. 3 ganz; vielmehr ist mindestens 3, 14—18 (Jülicher) oder richtiger 3, 11—18 (Holtzmann) als Ermahnungen und Schluß davon in Abzug zu bringen: so entfällt auf den Schwerpunkt des Briefes auf ‚sein eigenes [und eigentliches] Thema'[2]) nur $^1/_5$ des Ganzen, auf Einleitung, Vorbereitung und Schluß aber $^4/_5$. Dieses Mißverhältnis bliebe unnatürlich, fast ungeheuerlich; die ganze Anlage des Briefes würde zum Rätsel.

Deshalb ist mir selbst eine Bevorzugung von Kap. 3 im Sinne Jülichers, trotz des anzuerkennenden gesunden Kerns, nicht akzeptierbar. Daß Kühl[3]) mit seiner Polemik gegen diese kritische Meinung — nicht mit seiner Interpolationshypothese selbst — eine wunde, sehr wunde Stelle getroffen hat, ist gerade bei Jülicher (S. 205 f.) deutlich zwischen den Zeilen zu lesen. Denn trotzdem er Kühls Angriff zum Teil nicht ungeschickt pariert, glaubt er doch ihm d. h. einer sich notwendig erweisenden Ausmerzung von 2 Petr 2 ein Hintertürchen offen halten zu müssen — die Priorität Petri, eine Konzession, die gegen besseres Wissen wäre!

---

1) Bei Meyer XII[6] S. 349.
2) Holtzmann, Einl. [3]S. 324.
3) A. a. O. S. 346 ff.; vgl. auch S. 340 ff.

Ich komme auf die Frage bald in einer eigenen Schrift zurück; darauf habe ich schon im ‚Judasbr.' S. 118 Anm. 3 verwiesen. Holtzmann hätte also Grund gehabt, mit diesem Punkt noch etwas zu warten.

c) 2 Petr eine ‚teilweise verunglückte Nacharbeit'.

S. 33 meines ‚Judasbr.' habe ich ein kleines Mißverständnis verschuldet. Ich wollte nicht ‚den Nachweis von Mißgriffen und Mißverständnissen, die bei der Kopie 2 Petr 2 unterliefen', als ‚nur noch ein „begrabenes" Argument' bezeichnen; die Vorstellung bei ‚dasselbe gilt u. s. w.' war vielmehr die unmittelbar vorangehende: ‚wie ungerecht der Vorwurf ist, zeigt sich bei eingehender Vergleichung auf Schritt und Tritt'. Doch das ist schließlich durchaus nebensächlich; ist das Argument noch nicht begraben (wie der Einspruch H.s beweist), so wäre es jedenfalls höchste Zeit dazu.

Wenn Holtzmann weiter fährt: ‚Dessenungeachtet werden wir andern uns erlauben, auch nach der neuesten Rettung des 2 Petr in diesem eine teilweise verunglückte Nacharbeit zu finden', so ist an dieser Kathedralentscheidung nichts neu als die immerhin beachtens- und lobenswerte Milderung des üblichen Verdikts über 2 Petr (‚teilweise verunglückte Nacharbeit')[1]).

Aber damit begibt sich H. nur um so mehr des Rechts, aus den literarischen Mängeln des Briefes, die sich ganz natürlich — wenigstens bis zu einem hohen Maße — aus der literarischen Abhängigkeit (von Jud) und den literarischen Schwächen des Briefstellers erklären, mag er nun Petrus geheißen haben oder Pseudopetrus — aus den literarischen Mängeln des Briefes, sage ich, für die Unechtheit Kapital zu schlagen. Und dasselbe ist der Fall, wenn uns H. die für ihn allerdings ‚grausame' Wahl zwischen dem unglaublich leichtsinnigen, gedankenlosen Pseudopetrus, der raffiniert und dumm zugleich ist, und Petrus selbst glaubt ersparen zu können (wie? bleibt freilich H.s Geheimnis!): wenn H. sich seinen Schreiber des 2 Petr, Pseudopetrus, ohne die angeführten Prädikate denkt bezw. denken kann, warum kann er sich dann nicht auch einen leibhaftigen Petrus mit den eben diesem Pseudopetrus in Wirklichkeit an-

[1]) Sonst: ‚Plagiat' (Einl. [3]S. 324; Jülicher [3]S. 204).

haftenden Eigenschaften denken? Nicht das Daß, sondern das Warum möchte man wissen.

Holtzmann führt in seiner Einl. ³S. 323 als belastend für 2 Petr an: Der Inhalt von Jud ‚erscheint 2 Petr 2, 1—3, 3 bei schwankender Ideenverbindung erweitert . . ., schwierig im Aufbau, unebenmäßig in der Ausführung des Einzelnen'. ‚Die Kopie wird zum Teil nur aus dem Original verständlich; so 2 Petr 2, 4 . .; 2, 17 (undurchsichtig ohne Jud 12. 13)'. Die Irrlehrer erscheinen zuerst ‚als zukünftig, um dann nach der Abschweifung 4—9 von 10 ab plötzlich zur gegenwärtigen Größe zu werden'. 2, 11 ohne Jud ‚gänzlich unverständlich'. 2 Petr 3, 2 vgl. mit Jud 17 ist vielleicht auch noch hierher zu rechnen. — Erwiderung: Daß der Benutzer von Jud diesen mißverstanden habe, ist damit nicht bewiesen; statt ‚mißverständlich' sollte es ‚unverständlich' heißen; die ‚Mißgriffe' laufen mit. Aber wie steht es im einzelnen? Die Ideenverbindung ist wenigstens für 2, 1—10ª ziemlich durchsichtig (Gesichtspunkt: εἰ γάρ 2, 4); ebenso für 2, 17—22; für 2, 10ᵇ—17 gebe ich den Mangel einer straffen, geschlossenen Gedankenfolge zu, doch blickt meines Erachtens die Grundvorstellung (Libertinismus) überall deutlich hervor[1]). Mit der wohlgegliederten ‚Disposition' des Jud hält 2 Petr den Vergleich nicht aus, wohl aber mit 1 Petr; auch hier kann ‚eine vom Verf. vorher beschlossene Disposition nicht gefunden werden, weil sie nie existiert hat'[2]). 2 Petr 2, 4 ist bei seiner von Jud abweichenden Tendenz[3]) auch ohne Jud durchaus verständlich. In 2, 17 ist οἷς auf οὗτοί εἰσιν, nicht auf ὁμίχλαι bezogen; bei Jud 13 kann man schwanken, ob der Relativsatz auf das Bild oder auf die Deutung geht, die Petr-Stelle ist also für sich durchaus nicht ‚undurchsichtig', gegen Jud grammatisch sogar noch etwas durchsichtiger, wenn auch der schöne Zusammenhang mit dem Bild (Gegensatz) verloren gegangen bezw. aufgegeben ist. Wegen der Irrlehrerschilderung und zu 2 Petr 3, 2 vgl. ‚Judasbr.' S. 110 mit Anm. 2 bezw. S. 166 f. — Für 2 Petr 2, 11 mag allerdings feststehen, daß wir (ohne Jud) dadurch nicht auf das Faktum von Jud 9 geführt würden; ob aber die Stelle für die ersten Leser ‚gänzlich unverständlich' war, ist doch eine andere Frage. Alle diese Argumente, die übrigens nur 2 Petr 2, 1—3, 3 betreffen gehen von der Voraussetzung aus, 2 Petr wolle eine eigentliche Reproduktion von Jud sein; das trifft in etwa für die lexikalische Seite des An-

---

[1]) Nur bei 2, 15 nicht; die Beziehung auf Num. 31, 16 ist wegen 2, 16 nicht angängig (vielmehr Num. 22, 21 ff.).

[2]) Jülicher S. 176. Das ist das πρῶτον ψεῦδος der Interpolationshypothese Soltaus in Stud. u. Kritiken 1905 S. 302 ff., 1906, S. 456 ff.

[3]) Bibl. Ztschr. 1904, S. 389.

schlusses an Jud zu, in der Sache, in der Entwicklung der Gedanken fühlt sich 2 Petr. durchaus frei und selbständig. Wie die übrigen sprachlichen Argumente[1]) halte ich auch dieses gegen 2 Petr 2 nicht für ausreichend, 2 Petr seinem 1, 1 genannten Verf. abzusprechen. Solange man über ähnliche Verhältnisse bei den Paulinen (2 Thess), wo doch das Material viel reicher ist, noch nicht mit sich ins reine gekommen ist[2]), sollte man bei den sprachlich so schwer kontrollier- und kritisierbaren katholischen Briefen erst recht mit der Entscheidung zurückhalten.

Im Zusammenhang mit 2 Petr 2 als Vorspiel zu 2 Petr 3 wird schließlich noch eine nicht weniger als fundamentale Bemerkung auf S. 119 meiner Schrift aufgespießt; H. zitiert wieder nur mit Auswahl, nur beraubt er dadurch die Sache gerade des beweisenden Momentes. Meine Stelle lautet: ‚Ist 2 Petr unecht, so widerspricht vor allem der tiefe Abscheu des Vf gegen Lüge und Unwahrheit (1, 16a; 2, 1 3 18 19) einem gleichzeitigen, mit der Konsequenz der Lüge und beispielloser Raffinerie durchgeführten Betrug, wie es der gefälschte 2 Petr wäre‘. Holtzmann (1043) schreibt nur: ‚Es ist doch etwas leichte Ware, . . . wenn gegen die Pseudonymität des Briefschreibers „tiefer Abscheu gegen Lüge und Unwahrheit“ (S. 119) . . . aufgeboten wird‘; H. läßt das, was den Widerspruch eben ausmacht, was dem abgekürzten Zitat erst Sinn und Bedeutung gibt, einfach weg! Schlagenderes hat er gegen zwölf Seiten zur Echtheitsfrage des 2 Petr (S. 109—120) nicht ins Feld zu führen![3]) In meiner Schrift habe ich mich — wohlbegründete Ausnahmen abgerechnet — ziemlich frei von ‚Siegesgewißheit‘ gefühlt[4]); aber das kann ich jetzt verraten: seit der Prüfung der Harnack-Holtzmann'schen Kritik ist sie stark gestiegen. Es steckt viel, sehr viel Wahrheit in dem Worte v. Dobschütz' über die ‚auf kritischer Seite nur zu häufigen vorgefaßten Meinungen, die um so zäher festgehalten werden, je unbegründeter sie sind‘[5]).

---

[1]) Judasbr. S. 112 ff.

[2]) Jülicher S. 53 ff. 49 ff.

[3]) Holtzmann (1043) schließt zwar den Passus über die ‚leichte Ware‘ mit ‚u. s. w.‘; leider kann ich diese sonst sehr vielsagende Abkürzung jetzt nur sehr nichtssagend finden.

[4]) Vgl. S. 22 f. 28 ff. 37 [Z. 21 ff.] 38 [Z. 15 ff.] 57 [Z. 15 ff. 60 [Z. 18 ff.] 66 [Z. 27 ff.] 77 [19 ff.] 115 f.

[5]) Probleme des apostol. Zeitalters (1904) S. 93.

III.

Prinzipielles.

In letzter Linie spitzt sich die Holtzmannsche Kritik meiner Schrift auf eine prinzipielle Ablehnung derselben zu.

Holtzmann denkt (und so wie er denken auch andere): Wozu überhaupt katholische Echtheitsuntersuchungen? Wie kommt überhaupt ein katholischer Exeget zu derartigen wirklich ernst gemeinten Forschungen? Die Kirche hat ja die Frage schon längst entschieden, auch für ihn, auch bezüglich des Judas- und zweiten Petrusbriefes; die Kirche, nicht die wissenschaftliche Forschung, spricht das letzte Wort, hat das letzte Wort gesprochen. Eigentlich kann man sich also diese mühevollen Untersuchungen, bei denen ja doch die Echtheit herauskommen muß, ruhig sparen. Oder aber, wenn solche Untersuchungen doch präsentiert werden, so müssen sie durchtränkt sein von Traditionalismus, von Anfang bis zu Ende beherrscht von apologetischen Tendenzen[1]); ihre ganze Beweismethode besteht in dem ut aliquid dixisse videatur.

So denkt H.; er sagt nicht so, aber faktisch bilden diese von mir absichtlich etwas drastisch formulierten Gedanken — einer ergibt sich aus dem andern — das überall, bald in dieser, bald in jener Variation durchbrechende ceterum censeo seiner Kritik. Das schwarze Gespenst spukt so ziemlich von Anfang an; von Anfang an wittert H. Traditionalismus, apologetische Fallgruben und dergleichen Künste; von Anfang an gefällt er sich sichtlich darin, derartige ‚Spuren' aufzudecken und seinen Lesern recht greifbar vorzurücken. Darin liegt die ‚Hauptstärke' seiner Kritik. Treten wir der Sache etwas näher.

1. Die Beobachtungen bezw. Anklagen Holtzmanns[2]).

a) Zu den Ergebnissen meiner Forschung gehört auch die Echtheit des Jud und 2. Petr; ‚hier beginnt', wie Holtzmann sich

---

[1]) Ähnlich heißt es bei meinen Aufsätzen ‚Zur Apostolizität des Jakobus und Judas' (Bibl. Ztschr. 1906, S. 164—191. 255—266): Die ἀειπαρθενία, die ‚Mutter Gottes' steht im Hintergrund u. s. w. Ich bin wirklich gespannt, was als ‚Hintergrund' für die Arbeit über die Wunder des Herrn bei Johannes (Oberrhein. Pastoralbl. 1906, S. 228—235. 241—247) entdeckt wird.

[2]) Hier und in Abschnitt 2 die Sache so darzustellen, daß auch der nicht in die Materie eingeweihte Leser sich ein eigenes Urteil bilden kann,

poetisch ausdrückt (1041), ‚der kirchliche Traditionalismus seinen Flug über dem Erdboden konstatierbarer Wirklichkeit‘.

Etwas prosaischer lautet das Verdikt am Schluß des Ganzen (1043). H. klammert sich da an einen, wie ich zeigen konnte[1]), durchaus unverdächtigen Satz meiner Schrift, um daran diplomatisch fein die Verdammungssentenz zu knüpfen: ‚Soll das heißen[2]), daß zuletzt das Urteil der Kirche alles entscheidet, so konnte man sich freilich vieles sparen‘; d. h. ich konnte mir meine 2—3jährige Arbeit sparen, ‚deren Resultat im voraus feststand‘, und H. seine mühevolle Rezension. Das Zweite gebe ich zu und zwar absolut, das Erste aber auch nicht bedingt.

Hier auf Sp. 1043 verrät sich deutlich die Voraussetzung oder, um mich reservierter auszudrücken, die stille Erwartung, mit der H., vielleicht gar schon auf Grund des Titels[3]) der ‚katholischen‘ Schrift an diese herangetreten ist. Der fragliche Passus bildet äußerlich zwar den Schluß, das ‚Resultat‘ der 1½ Spalten[4]) füllenden Besprechung, stand aber, wie es scheint, als Voraussetzung bereits auch schon an der Spitze fest. Es fehlten vielleicht nur noch die ‚Belege‘. Wer sucht, findet.

b) Jetzt sieht sich auch manches andere nicht mehr so unschuldig an. Das aufdringliche ‚im Priesterseminar u. s. w.‘ (1041 oben) mag auf sich beruhen. Ebenso meine ‚meist‘ ‚unbedingte Siegesgewißheit‘ (1041 Mitte)[5]). Ich darf auch hoffen, daß die Bemerkung: ‚Gerade wenn die Priorität dem kleineren Briefe [Jud] zukommt . . ., (steht) für den Verf. der größere umso gewisser fest‘[6]), mir nicht etwa die Tendenz zuschieben will, ich hätte

---

ist schwierig; Holtzmann kann und soll ganz und unverkürzt zu Worte kommen, aber die entsprechenden angegriffenen Partien meines Buches hier abzudrucken, geht nicht an; ich muß mich mit mehr oder weniger knappen Andeutungen begnügen.

[1]) Das Nötige hierzu s. S. 707 f.

[2]) Darin liegt, um es nicht anders zu nennen, das ‚diplomatisch Feine‘. Wer sagt denn Holtzmann, meine Worte sollen heißen, ‚daß zuletzt das Urteil der Kirche alles entscheidet‘? Das sollen sie eben nicht heißen!

[3]) Vgl. oben S. 693 Anm. 1.

[4]) Daß Holtzmann meine Darlegungen eingehend würdigt, anerkenne ich gern und dankbar; er sticht insofern vorteilhaft gegen Harnack ab.

[5]) Vgl. jedoch oben S. 718 mit A. 1. Ein ähnliches Diktum Jülichers (Einl. ins NT. $^{5\text{ u. }6} = {}^{3}$VII) mag meinen Verdacht illustrieren: ‚gegenüber der Selbstgewißheit dogmatisch befangener Theologen‘.

mich gerade aus Interesse für die Echtheit des 2 Petr zugunsten der Priorität Judä entschieden[1]).

Vor dem letzteren Verdacht schützen mich nicht nur meine einschlägigen Beiträge in der Tüb. Theol. Quartalschr.[2]) und im „Judasbr."[3]), sondern auch Holtzmann selbst (1041): ‚die aufs neue erwiesene, ganz unzweifelhafte Abhängigkeit des 2 Petr von unserem Schriftstück'. Immerhin legt H. auf die Konstatierung ‚Gerade wenn u. s. w. Wert; wenigstens notiert er dafür zehn Belege aus meiner Schrift[4]). Ich setze voraus, daß seine Zahlen stimmen. Dann lassen aber die Berufungen auf S. 7. 26. 105 f. 133 f. 142 f. 160 entweder die Prioritätsfrage des Jud oder die Echtheitsfrage des 2 Petr oder beides vermissen, während beides nicht nur da, sondern auch mit einander verbunden sein muß. S. 36 f. geht nicht auf den ‚größeren' (2 Petr), sondern auf Jud. Die Notizen S. 65 und 175 sind ohne Belang. Es bleibt vorerst nur S. 17 f.

Mit dem Hinweis auf ‚Judasbr.' S. 17 f. wird der Gedanke, den Holtzmann mit dem vorhin zitierten Satz ‚Gerade wenn' u. s. w. ausdrücken will, klarer. In unmittelbarem Anschluß an den Gedanken: ‚Gerade wenn' Jud Original ist, steht für Maier 2 Petr ‚um so gewisser fest', fährt H. fort: ‚denn wenn schon jener nach seiner Meinung keineswegs Gnostiker bekämpft . . .[5]), so gilt ein gleiches natürlich auch[6]) von dem Parallelbild des größeren' (2 Petr). Also nicht um die Priorität Juda an sich handelt es sich, wohl aber um ihre (von mir anscheinend fortwährend[7]) beliebte) Verquickung mit der Frage der Authentie des 2 Petr.

Diese Unterstellung läßt sich gerade bei der Exemplifizierung auf S. 17 f. nicht begreifen; sie ist durch nichts, aber auch durch rein gar

---

[1]) Ich verweise auf H. Schwienhorst in der Theol. Revue 1905, Sp. 569: ‚Im übrigen haben mich meine Untersuchungen über das Verhältnis der beiden Briefe zueinander, die ich hoffentlich bald der Öffentlichkeit vorlegen kann, zu der Überzeugung geführt, daß es für die Entscheidung der Frage nach der Echtheit des 2 Petr völlig bedeutungslos ist, ob man Jud oder 2 Petr als Original ansieht'.

[2]) 1905, S. 547 ff.

[3]) S. 105 ff. 136 ff. 139 ff. 142 ff. 161.

[4]) S. 7. 17 f. 26. 36 f. 65. 105 f. 133 f. 142 f. 160. 175.

[5]) Das Nähere hierzu s. oben S. 693 ff.

[6]) Kursivdruck von mir.

[7]) Vgl. die zehn ‚Belege' von vorhin.

nichts motiviert; höchstens hätte H. die Sache umdrehen sollen, daß nämlich 2 Petr den Jud sicherstellt[1]).

c) Man beachte auch das vielsagende ‚natürlich auch'. Ist es ernst gemeint? Oder soll es bereits (Echo des ‚kirchlichen Traditionalismus' u. s. w.) den vorgeblich von mir verübten ‚Kunstgriff' signalisieren, dessen Entlarvung H. zielbewußt zueilt? Das Folgende nötigt zur zweiten Alternative. Neben die erste Behauptung nämlich, daß mir gerade die Priorität Judä die Authentie des 2 Petr um so gewisser mache[2]), tritt die andere, daß mir ‚umgekehrt' der Anschluß des 2 Petr an Jud die Echtheit des Jud ‚über alle Zweifel hinaushebe (S. 66)'. ‚So ist', kommentiert nun Holtzmann, ‚aus der Not [literarisches Verhältnis zwischen 2 Petr u. Jud] . . . auf elegante Weise eine Tugend gemacht (1042)' und — zu Judasbr. S. 36 ff. überspringend —: ‚Wie man es auch drehe und wende, rettet immer ein Brief den andern (1043). Was Holtzmann gesät hat, mag er nun selbst ernten.

Holtzmann sagt also, daß ‚umgekehrt das glänzende Zeugnis, welches der Hauptapostel (Petrus) dem Jud mit seinem (weitgehenden) Anschluß an diesen ausstellt, die Abkunft desselben vom Bruder des großen Jakobus über alle Zweifel hinaushebt (S. 66)'. Ich gestehe, die Formulierung, die Pointen sind vorzüglich; so hätte ich das Argument zuspitzen müssen, wenn ich nur hätte ‚retten' wollen. So argumentiere ich aber eben nicht![3]) Ich mache, wie nachdrücklich zu betonen ist, zuerst die Einschränkung ‚wenn echt'; dann gehe ich zum ‚auch wenn unecht' über und stelle dieses in den

[1]) Das Nähere s. vorhin S. 712.

[2]) Näherhin: wie Jud sei natürlich auch 2 Petr nicht antignostisch, womit ‚ein gegen die Authentie desselben [2 Petr] in erster Linie geltend gemachtes Bedenken' falle.

[3]) Ich erlaube mir, meinen Text herzusetzen: ‚Der erste Zeuge für Jud, der, wenn echt, alle andern in Schatten stellt, ist 2 Petr . . . Sein überaus glänzendes Zeugnis vom Alter und der Echtheit des Jud verliert übrigens nichts, auch wenn 2 Petr selbst unecht wäre. Das änderte jedenfalls nichts an der Tatsache, daß „Pt" den ersten und in diesem Umfang einzigartigsten Gebrauch von Jud gemacht hat; Jud müßte dann eben, soll das Verhältnis zur Not begriffen werden, zur Zeit der Abfassung des 2 Petr längst „der Vergessenheit anheimgefallen", also um eine sehr beträchtliche Spanne Zeit jünger als 2 Petr sein. Aber auch so dürfte man „Pt" schwerlich die Benutzung eines Pseudonymons zutrauen; das Wahrscheinlichste wäre vielmehr, daß Ps.-Pt einen echten Jud in seine Fälschung verarbeitet hat (vgl. § 10, 1)'.

Vordergrund. Und hier, wo H. seinen Standpunkt hat, spreche ich nicht vom ‚über alle Zweifel hinausheben', sondern etwas reserviert: ‚das Wahrscheinlichste vielmehr'. Nach diesen 17 Zeilen Großdruck folgen die vier (!) Zeilen Kleindruck: ‚Ist schließlich[1]), wie wir beweisen zu können glauben (§§ 30. 31)[2]), 2 Petr . . . doch echt, so' ist die Authentie u. s. w. des Jud zweifellos.

Hier läßt sichs mit Händen greifen, wo Tendenzkritik und Falschmünzerei getrieben wird. H. operiert nur mit den vier Zeilen Kleindruck; wie hier die hypothetische Fassung läßt er diese mit der Hauptsache, dem in die Augen springenden Großdruck, kurzer Hand beiseite, kurz alles, woraus unwiderleglich hervorgeht, daß meine Argumentation durchaus tendenzlos, echt und objektiv ist. Ist nämlich das ‚wenn echt' erfüllt, so kann auch H., wenn er unbefangen urteilt, meinem ersten Schluß nicht wohl ausweichen; ist es nicht erfüllt, so hilft über den andern Schluß (beim ‚auch wenn unecht' u. s. w.) nicht vornehmes Ignorieren oder leere Rhetorik hinweg. —

An die Entdeckung, daß die Priorität Judä den 2 Petr sichern und daß umgekehrt 2 Petr für Jud zeugen soll, schließt Holtzmann die schmeichelhafte Bemerkung: ‚So ist aus der Not (?)[3]), die das auf der Hand liegende literarische Verhältnis der beiden Briefe bereitet, auf elegante Weise eine Tugend gemacht. Wie man es auch drehe und wende, rettet immer ein Brief den andern (S. 36 f.)'.

In dem Judasbr.-Zitat (S. 66) von vorhin (S. 722 Anm. 3) steht gegen Schluß der Verweis: ‚vgl. § 10, 1' = S. 36 f. Ich bestreite aber H. das Recht, diese meine Darlegungen S. 36 ff. mit S. 17 f. 20. 66. 109 f. in tendenziöse Beziehung zu setzen; dazu habe ich keinen Anlaß gegeben, ebensowenig zu der tendenziösen Zusammenstellung von S. 17 f. 20 mit S. 66; das alles ist das opus supererogatorium Holtzmanns, als welches es aus Billigkeitsrücksichten irgendwie hätte kenntlich gemacht werden müssen. Aber freilich, dann springt mein Kunstgriff schwerlich jemand in die Augen.

Was nun die Sache selbst angeht, so schreibe ich S. 37 ausdrücklich: ‚Eine Schrift muß also echt gewesen sein' (sc. entweder Jud oder 2 Petr) und zwar ‚bei der Priorität Judä Jud'. Da ich nun, wie H. weiß und selber geschrieben hat, eben die Priorität Judä beweise, also nur damit rechnen kann, so wäre der zu rettende ‚andere', nämlich 2 Petr, für mich schon hierdurch von einer ‚Rettung' durch Jud ausgeschlossen. Zu allem Überfluß wird dieser Ausschluß noch in aller Form ausgesprochen[4]) ja — und hier weiß ich nicht, was ich denken soll — ist bereits von Holtz-

---

[1]) Man beachte auch hier die hypothetische Form!

[2]) Ich spreche also nicht absolut.

[3]) Siehe S. 721 Anm. 1.

[4]) S. 38: ‚die zweite Alternative (vgl. Abs. 2) illusorisch'.

mann selbst ausgesprochen; ‚S. 36 f.' figuriert nämlich richtig auch unter den Belegen Sp. 1041 (dazu S. 721), wo es sich nur um die Sicherung des 2 Petr durch Jud handelt[1]).

H. meint vornehm, die ‚protestantische Schultheologie' werde sich meinen ‚apologetischen Kunstgriff' ‚vielfach wohl dankbarst aneignen'. Leider ist eben H. selbst das apologetische Talent, bei dem sich die ‚protestantische Schultheologie' eventuell zu bedanken hätte. Er ist der Erfinder der ‚Kunstgriffe', ich habe ihm die Sache nur mit Mühe und Kopfschütteln nachzukonstruieren versucht; ich gestehe gern, daß ich das geheimnisvolle Gewebe, in das mich H. verstricken möchte, erst allmählich ganz zu durchschauen vermochte. In meiner Schrift sind die ‚Kunstgriffe', nämlich als solche, nicht einmal materiell, geschweige denn formell, enthalten; es fehlt jede Spur von einem Anhalt dafür, daß ich auch nur ein einziges Mal tendenziös die Priorität Judä mit der Authentie des 2 Petr (speziell mit seinem ‚Antignostizismus') und umgekehrt die Posterorität Petri mit der Echtheit des Jud zusammenbringe — und gar noch in der gänzlich entstellten Form, in die Holtzmanns Kunst die zerstreuten Fragmente gegossen hat. Der Pfeil springt auf den Schützen selbst zurück.

2. Die tatsächliche Stellung des kath. Exegeten zu Echtheitsfragen.

Wie steht es schließlich tatsächlich mit unserer wissenschaftlichen Gebundenheit, Befangenheit u. s. w.? Man gestatte mir gerade mit Bezug auf die neutestamentlichen Echtheitsfragen einige Bemerkungen.

a) Für meinen Kritiker kommt das Verhältnis meines Glaubens und Wissens zunächst überhaupt nicht in Betracht. Nicht mit meinem ‚Glauben' hat er es zu tun, sondern mit meinem ‚Wissen', meinen Beweisen, der Begründung meines ‚Glaubens'. Und dieses mein Wissen gewinne ich auf rein wissenschaftlichem Wege, auf dem Wege

[1]) Und der Seitenhieb auch ‚Th. Zahn u. a.'? In meinem Falle (Priorität Judä) rettet Jud den 2 Petr nach Zahn keineswegs; im Gegenteil, Zahn hält ihn sogar für unrettbar verloren (Einl. II² S. 91 f.): ‚Mit der Annahme der Echtheit des 2 Petr wäre jedenfalls die Behauptung seiner Abhängigkeit vom Jud unvereinbar'. Und da hält man sich berufen, über diese achtunggebietende ‚protestantische Schultheologie' seine überlegene Ironie auszugießen und mir gegenüber ärgerlich auszurufen: ‚immer rettet ein Brief den andern'?!

historisch-philologischer Kritik. Der Unterschied ist nur der, daß wir beides durchprüfen, die Hypothese der Echtheit der bestrittenen Schrift und die Hypothese der Pseudonymität und zwar bis in ihre letzten Konsequenzen; auf der andern Seite läßt man speziell bei den Deuteropaulinen und den katholischen Briefen die erste Frage der Durchführbarkeit der Echtheitshypothese gänzlich aus dem Spiel — ihre Unechtheit gehört zum eisernen Bestand ihrer neutestamentlichen Forschung — und begnügt sich damit, den traditionellen Katalog der Unechtheitsindizien aufmarschieren zu lassen. Als Illustration zu dieser inkonsequenten Kritik kann man aus der neuesten Zeit z. B. hinweisen einerseits auf die Rezension von Völters ‚Paulus und seine Briefe' (Straßburg 1905) durch Wernle in der Theol. Lit.-Zeitung 1906, Sp. 325 ff., andererseits auf die Aufsätze Soltaus in den Theol. Stud. und Kritiken 1905, S. 302 ff.; 1906, S. 456 ff. (vgl. ebd. Clemen 1905, S. 619 ff.) verglichen mit desselben Völters ‚Der erste Petrusbrief, s. Entsteh. und Stellung in der Gesch. des Urchr.' (Straßburg 1906). Die Methode Soltaus unterscheidet sich hier von derjenigen Völters um kein Haar, die Methode Völters zu 1 Petr wieder ist genau dieselbe wie zu den Paulusbriefen, und diese wieder dieselbe, ‚der 2 Kor., Phil., Kol. längst bei gut anerkannten deutschen Kritikern zum Opfer gefallen sind' (Wernle a. a. O.). Methode ist Methode. Muß eine Methode bei den großen Paulinen abgelehnt werden, so ist sie als Methode eben überhaupt abgelehnt, nicht nur für die großen Paulinen, sondern auch für 2 Kor., Phil., Kol., und nicht nur für diese, sondern auch für 1 Petr und die andern kath. Briefe. Gleichwohl hat Soltaus Interpolationsarbeit zu 1 Petr, Kol, Eph in angesehenen Kritikerkreisen Beifall gefunden, was Völter trotz der Befolgung derselben Methode nur bei 1 Petr gelingen wird. Nicht die Methode, sondern die Voraussetzungen geben den Ausschlag. Jülicher (Einl.[3] S. 184) macht gerade zu den Interpolationsversuchen zu 1 Petr die bittere Anmerkung: ‚Schade, daß man 3, 19—22; 4, 4—6 zu den Interpolationen zählt und durch den Jubel über die nunmehr gelungene Ausmerzung „der törichten Vorstellungen von einer Höllenfahrt Christi" aus dem Gebiet des christlichen Glaubens aufs naivste die rein wissenschaftlichen Motive dieser Art von Kritik verrät'. Und doch dient diese Methode nur der Bequemlichkeit, nicht der Wahrheit; jedenfalls hat der Kritiker, wenn ihm eine Echtheitsuntersuchung vorgelegt wird, beides durchzuprüfen (und zwar zuerst die Echtheitshypothese!) und beides mit demselben Ernst und derselben Neutralität. Diese Methode

ist (wie, nebenbei bemerkt, dogmatisch durchaus korrekt so) wissenschaftlich alleinberechtigt; die einzige Voraussetzung, die mitgebracht wird, ist die schon anderwärts (für mich z. B. bei 2 Thess., Eph., Kol.) bewährte, daß eine Schrift trotz scharfer Angriffe doch zuletzt das sein kann, was sie sein will. So würde man es bei den paulinischen Hauptbriefen machen (gegen die holländisch-schweizerische Hyperkritik), so muß man es auch bei Jud und 2 Petr tun. Es ist nicht bloß erlaubt, sondern geradezu Pflicht, mit allen unanfechtbaren Mitteln eine Erklärung des Briefes aus sich selbst heraus, aus seinen eigenen Daten, aus der in ihm selbst vorausgesetzten Situation zu versuchen [1]). Erst wenn diese Erklärung auf positive und unüberwindliche Hindernisse stößt oder zu stoßen scheint, hat die Pseudonymitätshypothese das Recht, auf den Plan zu treten. Aber nicht etwa als unausweichliche Konsequenz (weil die den Brief als echt nehmende Erklärung an unlöslichen Schwierigkeiten scheitert oder zu scheitern droht), sondern zunächst auch nur als Hypothese, als ein anderer Erklärungsversuch des Briefes neben dem ersten, nächstliegenden. Und wie dieser muß auch die Pseudonymitätshypothese geprüft werden und zwar mit allem Ernst geprüft werden, ob sie nun leistet, was die Echtheitsannahme nur mit empfindlichen Lücken bezw. ungenügend geleistet hat [2]).

Mit dieser Prüfung der Pseudonymitätshypothese (von der Interpolation gilt dasselbe) stehen wir vor dem springenden Punkt, vor dem eigentlichen Problem — mitten auf dem wissenschaftlichen Kampfplatz. Nur schade, daß da wiederum die Kritik wenigstens für die katholischen Briefe sich von dieser Prüfung dispensieren zu dürfen glaubt. Und doch dreht sich darum in der Regel letztlich alles, ob 1) die positiven Stützpunkte der Pseudonymitätshypothese unanfechtbar sind, 2) ob die Hypothese selbst überhaupt widerspruchslos

---

[1]) Vgl. G. Krüger in Ztschr. f. wiss. Theol. 1898 S. 311: ‚Seine (Harnacks: zu 3 Joh. in ‚Texte u. Unters.‘ XV, 3) Methode wird uns weiterführen als die bequemere derjenigen, die durch einfache Unechtheitserklärung schwierige Dokumente aus der Sphäre greifbarer Wirklichkeit hinausrücken, um sie dann ihrem Schicksal zu überlassen‘ (= ‚Judasbr.‘ S. 46 A. 1).

[2]) Vgl. Wrede in d. Ztschr. f. NTl. Wiss. 1900 S. 77: ‚Der Haltepunkt für Harnack [bei 1 Petr] ist die Frage der Fiktion selbst. Hier ist es nun sicher sehr heilsam, daß wir so ernstlich zur Vorsicht in der Annahme von Fiktionen, zur genauen Rechenschaft über die Möglichkeit solcher gemahnt werden‘.

durchführbar und 3) ob sie in Bezug auf das historische Verständnis des Briefes eine Lösung oder wenigstens der Echtheitshypothese und -tradition überlegen ist. Bei dieser Prüfung steht Grund gegen Grund, Beweis gegen Beweis, Schwierigkeit gegen Schwierigkeit.

Um die Pseudonymitätshypothese, ihre Voraussetzungen, ihre Erklärung des Briefs, ihre Konsequenzen, darum dreht es sich letztlich auch bei dem kleinen Jud, darauf habe ich meine ganze Echtheitsuntersuchung in letzter Linie konzentriert. Daß ich die Gründe der Kritik nicht anerkennen kann, daß die Pseudonymitätshypothese als solche praktisch für mich bei Jud und, wie ich jetzt verraten kann, auch für 2 Petr illusorisch geworden ist, ist nicht meine Schuld, und daß sie für Jud wenigstens sozusagen illusorisch bleibt, ist erst recht nicht meine Schuld.

b) Die vorstehend ausgesprochenen Sätze sind Binsenwahrheiten und gehören zum ABC der wissenschaftlichen Forschung; ihre Aussprache war aber notwendig, weil sie bei der ‚Kritik‘ (wenigstens bezüglich der Deuteropaulinen und kath. Briefe) theoretisch und praktisch weithin in Vergessenheit geraten sind. Noch mehr ist jedoch die zweite Wahrheit zu betonen, daß der kirchliche Glaubenssatz auf die Praxis des exegetischen Forschens ohne Einfluß ist[1]).

Ich glaube allerdings, daß Jud und 2 Petr echt sind; ob und wieweit sich aber dieses kirchliche Glaubensurteil wissenschaftlich beweisen läßt, das ist eine andere Frage, das ist meine Frage — nicht eine theologische, sondern eine profanwissenschaftliche Frage, theologisch nur insofern, als eine erweisbare Unechtheit ausgeschlossen ist. Ihrer ganzen Natur nach ist die Frage der Beweisbarkeit — man beachte wohl, daß es sich für mich um eine noetische, nicht um eine ontologische Frage handelt —, die Abwägung des Für und Wider, Sache der historisch-philologischen Kritik, nicht der Dogmatik. Jedes Resultat, das diese Kritik zu Tage fördert, darf und soll der gläubige Exeget aussprechen und vertreten, nur das eine kann er nicht sagen: die Unechtheit ist erweisbar bezw. erwiesen. So in der Theorie; in der Praxis ist auch das kein Schranken — aus Gründen, die nicht in unserem Glauben, sondern in unserem Wissen liegen. Daß der Satz: die Unechtheit dieser oder jener Schrift ist

[1]) Damit sollen aber die ‚befreienden Bemerkungen Dausch's‘ in der Liter. Rundschau 1905, Sp. 247 nicht approbiert sein. D. zieht hier aus v. Hummelauers Ausführungen in Bibl. Stud. IX, 4, S. 99 ff. Schlüsse, die v. H. selbst ausdrücklich und aufs unzweideutigste S. 119 f. ausschließt.

erweisbar bezw. erwiesen falsch ist, das sagt uns nicht nur a priori unser Glaube, sondern a posteriori unser Wissen. Infolge genauester Untersuchung wissen wir, daß es so ist; bevor uns die Schranke Halt gebieten kann, ist unser Urteil fertig. Daß dieses Urteil, für das also praktisch die kirchliche Schranke sozusagen gar nicht existiert hat, verkehrt ist, müßte eben erst bewiesen werden; das ist aber in unserem Fall weder Harnack und noch viel weniger Holtzmann geglückt. So lange die Sache so steht, sollte man sich doppelt hüten, diejenigen zu verdächtigen, die man nicht widerlegen kann.

Ich bemerke noch ausdrücklich: Wäre z. B. ein katholischer Forscher auf Grund gründlichster, gewissenhaftester Studien etwa bei 2 Petr bezüglich der Frage der Beweisbarkeit der apostolischen Herkunft zu dem Ergebnis gekommen: non liquet (wie Jülicher bei Eph. und Kol.), oder: es fehlen wenigstens stichhaltige Argumente contra wie (Jülicher bei 2 Thess.) oder aber: ich kann gerade die empfindlichsten Schwierigkeiten befriedigend nicht lösen, oder gar: ich kann überhaupt keinen stichhaltigen positiven und keinen erschöpfenden negativen Echtheitsbeweis führen — wer hindert ihn, dieser Wahrheit Zeugnis zu geben? Das Dogma jedenfalls nicht[1]). Die Kirche verlangt nicht und nie, daß man im Interesse ihres Dogmas Dinge beweise oder als bewiesen ausgebe, die sich (mit den zur Verfügung stehenden Mitteln) nicht beweisen lassen, oder daß ich mehr beweise oder bewiesen zu haben vorgebe, als nach der Strenge der Wahrheit nur beweisbar ist. Daß wir gar, wie man es zwar nicht hier von H., aber sonst bis zum Überdruß hören kann, gezwungen und skrupellos genug dazu wäre, ‚die Geschichte durch das Dogma zu korrigieren'[2]), diese und ähnliche ‚Argumentationen' ist man von Hetzschriften gewohnt, wissenschaft-

---

[1]) Ich selbst habe, da meine Untersuchungen über 2 Petr noch nicht abgeschlossen waren (vgl. ‚Judasbr.' S. 120), von dieser Freiheit Gebrauch gemacht; vgl. S. 38: ‚Nun ist aber 2 Petr ... trotz seiner isagogischen Schwierigkeiten doch ein urapostolisches Produkt oder kann es wenigstens sein'. Ferner S. 117: ‚Eben darum darf aber die Möglichkeit, daß die Schrift ist, was sie zunächst zu sein beansprucht..., nicht ausgeschlossen und die Echtheitsfrage (bezw. Unechtheitsfrage) nicht für definitiv erledigt erklärt werden' (= B. Weiß, [3]Einl. S. 433). Daher auch die Bemerkung S. 96 meines ‚Judasbr.': ‚Die Opposition gegen 2 Petr hat sich — Teil I unserer Abhandlung vorausgesetzt — an den §§ 21 29 (27 II) zu orientieren'; der Opposition gegenüber kam es mir neben § 28 besonders auf § 28 an (‚vor 70'!); J. Rohr (Theol. Revue 1906, S. 173) übersah das.

[2]) R. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt: Bibl. Zeit- u. Streitfragen II Ser., 5. Heft, S. 11.

lichen Abhandlungen aber gereichen sie nicht zur Ehre. Die Kirche, die Lehrerin der Wahrheit, bedankt sich für derartige ‚römische Grundsätze' und überläßt das den ‚vielen (!) „kritischen" protestantischen Arbeiten', bei denen es Grützmacher ‚fort und fort beobachtet'. Die Kirche schärft ihren Theologen nur das Gewissen und das drüben leider fast ganz begrabene Gefühl der Verantwortlichkeit, bewahrt ihn vor ungesundem Hyperkritizismus und vor dem Glauben an die eigene Unfehlbarkeit[1]).

Wenn unseren Untersuchungen wissenschaftliche Methode (im Aufbau des Ganzen und des Einzelnen), wenn ihnen Gründlichkeit der Behandlung (erschöpfend, wesentliche Vollständigkeit der Literatur u. s. w.), wenn ihnen endlich überhaupt gesundes, kritisches Urteil zukommt, bezw. wenn man daran nichts auszusetzen hat, wenn man ferner unsere Argumentation nicht in einem einzigen Hauptpunkte widerlegen kann, so sollte man nicht dazu noch Momente in die Debatte hereinziehen, von denen man weder beweisen kann, daß sie überhaupt zutreffen, noch daß sie in diesem Falle zutreffen. Wir sind optimistisch genug, das Beste zu hoffen.

---

[1]) Unsere ‚Einleitungen' spitzen freilich ihre Beweise strikte auf die Echtheit zu, nicht auf die Frage der Beweisbarkeit. Von den tatsächlichen Schwierigkeiten, wie sie der Brief an sich und im Rahmen unserer Totalauffassung des NT. mit sich bringt, erfährt man im Grunde fast nichts; ebensowenig von den Graden der Beweisbarkeit, die bei den vier großen Paulinen doch ganz andere sind als etwa bei 2 Thess. und den Gefangenschaftsbriefen (außer Phil. Philem.) und hier wieder andere als bei den Pastoralbriefen und den ἐπιστολαὶ καθολικαί (vgl. hier wieder 1 Petr u. Jud gegen 2 Petr). Deshalb tun uns Spezialuntersuchungen zu Echtheitsfragen (Pastoralbriefe!) dringend not.

Rezensionen.

Der Willenszustand des Sünders nach dem Tode. Nach thomistischen Prinzipien dargestellt von Dr. Josef Lehner, k. u. k. Hofkaplan und Hofburgpfarrvikar in Wien. Wien, Heinr. Kirsch, 1906. IV + 160 S.

Die vorliegende Schrift beweist wieder aufs neue, daß es äußerst schwierig ist, eine Psychologie der Verdammten zu schreiben. Der Verfasser will uns auf Grundlage der thomistischen Prinzipien ein Bild geben von den treibenden Faktoren des Seelenlebens der Verdammten, zunächst um den Beweis zu erbringen, daß nur die vom hl. Thomas gegebene Erklärung imstande sei, das Dogma von der Ewigkeit der Hölle vor der Vernunft zu rechtfertigen, sodann (und nicht zum mindesten Teile) um darzutun, daß die vom Referenten in seinem Werke: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod' gegen die thomistische Ansicht erhobenen Schwierigkeiten nichtig seien und nur auf Mißverständnis beruhen.

Vernehmen wir zunächst, wie sich der Verf. die Willensverhärtung der Verdammten nach thomistischen Prinzipien denkt. Es ist vor allem zu unterscheiden zwischen der bloßen Unmöglichkeit einer jenseitigen Bekehrung und der eigentlichen Verhärtung im Bösen. Erstere hat ihren Grund in der gänzlichen Gnadenverweigerung von seiten Gottes. Die klare Erkenntnis dieser völligen Gottverlassenheit erzeugt in der Seele notwendige Verzweiflung (S. 65 f.), aber für sich allein genommen bewirkt sie noch keine physische Notwendigkeit, Gott zu hassen, sondern höchstens eine moralische (S. 85). Während dieses erste Moment vom Willen Gottes

abhängt, keine Gnade mehr zu gewähren (S. 68), darf das zweite Moment, nämlich die Willensbosheit der Verdammten, keineswegs auf Gott zurückgeführt werden. Wollte man die eigentliche Willensverhärtung bloß aus dem Entzug der Gnade und der Strafe herleiten, dann ist auf dieser Basis eine ganz befriedigende Theodizee schwer möglich (S. 71). Es ist vielmehr mit Thomas anzunehmen, ‚daß die Bosheit des Willens, das Festhalten des Willens an der Sünde, gleichsam als Substrat für die Strafe Gottes ewig vorausgesetzt werden muß, soll die Strafe gerecht sein' (S. 72). ‚Die thomistische Schlußfolgerung ist diese: Die Höllenstrafe ist ewig, folglich setzt sie auch einen ewig bösen Willen voraus, denn die Heiligkeit Gottes kann nicht ewig strafen, ohne ewige Schuld als ewigen Grund der Strafe' (S. 74).

Woher stammt nun diese Bosheit des Willens, welche das Substrat der ewigen Strafe bildet? L. betont entschieden, daß die Verdammten mit physischer Notwendigkeit am Bösen festhalten und Gott hassen. Diese physische Notwendigkeit ist aber nicht einzig und allein abzuleiten aus der geistigen Natur der Dämonen, noch auch aus der geistartigen Erkenntnis- und Willenstätigkeit der vom Leibe getrennten Seele; denn aus dieser folgt höchstens eine große physische Erschwerung, nicht aber eine physische Unmöglichkeit der Bekehrung im Jenseits (S. 80). Um eine physische Unmöglichkeit herauszubekommen, muß man vielmehr drei Faktoren zusammennehmen: die aus diesem Leben schon mitgebrachte Bosheit des Willens, den Endzustand, d. h. die gänzliche Entziehung der Gnade verbunden mit der Erkenntnis, daß jede übernatürliche Bekehrung unmöglich sei, und endlich die geistige Beschaffenheit der **anima separata** (S. 87 ff., bes. 115 f.).

Auf Grund dieser Darstellung glaubt nun der Verf. mit Leichtigkeit alle von mir gegen die thomistische Verhärtungstheorie erhobenen Schwierigkeiten lösen und das Dogma von der ewigen Hölle gegen Schells Rekriminationen siegreich verteidigen zu können.

Originell ist die Lösung, welche L. bietet — das muß zugegeben werden; aber ist sie auch thomistisch, ist sie auch imstande, die Ewigkeit der Höllenstrafe mit den Forderungen der Vernunft in harmonischen Einklang zu bringen?

Diese beiden Fragen müssen meines Erachtens mit einem unbedingten Nein beantwortet werden. Der Willenszustand des

Sünders nach dem Tode ist durchaus nicht nach thomistischen Prinzipien gezeichnet, sondern es herrscht gerade in den wesentlichsten Punkten völlige Verschiedenheit zwischen Thomas und Lehner. Den Beweis für diese Behauptung hier ausführlich zu bringen, würde zu viel Raum erfordern; ich verweise daher den Leser auf meine später folgenden ‚Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über den Willenszustand des Sünders nach dem Tode'.

Weit bedenklicher aber ist dies, daß die von L. gegebene Erklärung das Dogma von der Hölle in offenen Widerspruch mit den Prinzipien der Vernunft, mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bringt.

Der Verf. glaubt als Substrat für die ewige Strafe unbedingt eine physische Verfestigung des Willens im Bösen annehmen zu müssen, da eine ewige Strafe ohne einen ewig bösen Willen ungerecht wäre. Aber er kann die physische Notwendigkeit des Gotteshasses nicht erklären. Denn derselbe kann nicht abgeleitet werden aus der geistigen Erkenntnisweise der abgeschiedenen Seele, noch auch aus dem Endzustand und der völligen Gnadenentziehung, noch auch aus der ins Jenseits mitgebrachten Willensbosheit. Der Endzustand begründet, wie L. selbst zugibt, eine höchstens moralische Notwendigkeit des Gotteshasses, die geistige Erkenntnis erschwert nur die reuige Umkehr: wie soll also die aus dem Leben mitgebrachte Bosheit so verfestigt werden, daß es dem Verdammten physisch unmöglich ist, sie abzulegen? Der Verf. hat wenigstens keinen Versuch gemacht, dieses zu erklären.

Nach L. muß die psychologische Wurzel der Verhärtung in der Verzweiflung gesucht werden (S. 111). Aber es ist gar nicht einzusehen, warum nach seiner Theorie die Verdammten verzweifeln sollen. Denn sie wissen ja, daß Gott sie gar nicht ewig strafen darf, wenn sie nicht mit ihrem Willen ewig am Bösen festhalten. Sobald sie sich also dazu entschließen wollten, ihre böse Gesinnung aufzugeben, würde Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit es verbieten, sie für ewig in der Hölle festzuhalten. Und da eine Befreiung aus der Hölle ohne Nachlaß der schweren Sünden und diese hinwiederum ohne Gnade nicht möglich ist, so wissen sie auch, daß Gott ihnen im Falle der reuigen Umkehr auch seine Gnade gewähren müßte. Warum sollten sie also verzweifeln? Andrerseits welch gewaltiges Motiv haben sie nicht, in sich zu gehen und sich zu bessern! Auch hindert ihre geistige Erkenntnisweise diese reuige Umkehr nicht absolut, sondern macht sie ihnen (nach L.) höchstens schwerer. Warum sollte es ihnen bei aller

Anstrengung ihres Willens nicht gelingen, einen Akt der Reue zu erwecken, um den unerträglichen Strafen der Hölle zu entgehen und der ewigen Glückseligkeit teilhaft zu werden, nach der sie ja sehnlichst verlangen? (S. 99). Die Möglichkeit einer Apokatastasis scheint also durch die vom Verf. gegebene Erklärung nicht hinlänglich ausgeschlossen zu sein. Mit Recht weist aber L. jede derartige Möglichkeit als mit dem allgemeinen kirchlichen Bewußtsein im Widerspruch stehend ab (S. 123 f.).

L. wird gegen diese Argumentation einwenden, daß die Verdammten notwendig verzweifeln müssen, weil Gott ein für allemal beschlossen hat, nach dem Tode keine Gnade mehr zu geben. Der Verdammte, sagt er, ‚erkennt die Unmöglichkeit, sein wahres letztes Ziel — Gott den Herrn als Seligmacher — jemals zu erreichen. Er weiß, daß er für immer die Strafe der bleibenden Sündenschuld tragen muß‘ (S. 66). ‚Das erste Moment (nämlich die absolute Unmöglichkeit, sich zu bekehren) hängt, wie früher gezeigt wurde, vom Willen Gottes ab, keine Gnade mehr zu geben. Und so könnten die Verdammten niemals mehr das übernatürliche Ziel erreichen, auch wenn sie — angenommen, aber nicht zugegeben — sich mit ihrem Willen von der Sünde abwenden wollten‘ (S. 67 f.). Damit liegt der ganze Widerspruch der von L. gegebenen Erklärung offen zu Tage. Auf der einen Seite wird behauptet, Gott würde auch dann dem Verdammten keine Gnade mehr gewähren, wenn dieser sich bekehren wollte, sondern er würde ihn auf ewig in der Sündenschuld und infolgedessen wohl auch in der Höllenstrafe belassen, andrerseits wird behauptet, Gott dürfe den Sünder ohne Verletzung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht ewig bestrafen, wenn dieser nicht ewig mit seinem Willen an der Sünde festhalte. Dieser Widerspruch zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Schrift hindurch.

Nach dem Verf. muß Gott, um gerechter Weise ewig strafen zu können, ein ewig bleibendes Substrat im bösen Willen des Sünders haben; dieser ewig bleibende böse Wille aber zieht seine erste psychologische Wurzel aus der Verzweiflung, aus einer positiven Veranstaltung Gottes, nämlich aus dem Dekret der gänzlichen Gnadenentziehung. Ohne diese psychologische Wurzel, ohne diese absolut notwendige Verzweiflung wäre eine absolute Verhärtung nach L. unmöglich. So geht also die ganze Erklärung der Verstocktheit auf folgenden Gedankengang hinaus: Gott braucht, um den Sünder ewig strafen zu können, ein ewiges Substrat, nämlich den ewig währenden bösen Willen des Ver-

dammten. Um dieses Substrat zu bekommen, beschließt er, ihm niemals mehr eine Gnade zu geben. Dadurch entsteht in dem Unglücklichen notwendig Verzweiflung (S. 65 ff.), und diese Verzweiflung begründet in Vereinigung mit dem aus dem Leben mitgebrachten bösen Willen und der geistigen Erkenntnisweise eine physische Verfestigung im Bösen. Und nun hat Gott endlich das erwünschte Substrat. Gott würde so den Sünder durch die Gnadenentziehung erst in die Verzweiflung hineintreiben, um dann, wenn er infolge der Verzweiflung zum notwendigen Gotteshaß gekommen ist, einen hinreichenden Grund zu haben, ihn ewig strafen zu können. Auf solche Weise rechtfertigt man das Dogma von der Hölle wahrlich nicht!

Unser Autor meint, man dürfe nicht sagen, Gott entziehe den Verdammten deswegen seine Gnade, weil sie wegen der Unbeweglichkeit ihres Willens ohne außerordentliches Eingreifen Gottes nicht mehr imstande seien, mit derselben mitzuwirken (S. 93). Ihm zufolge geht vielmehr dieser Beschluß der Gnadenentziehung der Unbeweglichkeit des bösen Willens voraus und ist deren erste Mitursache (S. 111 f.; 115 f.). Ist aber dieser völlige Ausschluß des Sünders von jeder übernatürlichen Gnade nicht schon in erster Linie ein Ausschluß von der visio beatifica, eine Verurteilung zur ewigen poena damni? Kann Gott dem Sünder jede übernatürliche Gnadenhilfe versagen wollen, ohne damit zugleich den Willen zu haben, ihn auf ewig zu verdammen? Wenn Gott dieses Verdammungsurteil aussprechen kann, ohne dafür ein ewiges Substrat im ewig bösen Willen zu haben, wenn vielmehr dieser böse Wille erst dadurch notwendig verewigt wird, daß im Verdammten infolge dieses Urteilsspruches notwendig die Verzweiflung entsteht, wie kann man dann sagen, Gott dürfe den Sünder nicht ewig strafen, wenn dieser nicht mit seinem Willen ewig an der Sünde festhalte?

Es ist auch gar nicht einzusehen, wie bei manchen Sünden die aus dem Leben mitgebrachte Bosheit des Willens psychologisch im Jenseits fortdauern kann. Nehmen wir an, es würde jemand verdammt, weil er die Ewigkeit der Hölle, die Existenz eines persönlichen Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele hartnäckig geleugnet hat. Im klaren Lichte des Jenseits ist jeder Zweifel an solchen Wahrheiten schlechthin unmöglich: die Verdammten wissen es, daß die Hölle ewig dauert, daß ein Gott existiert, daß ihre Seele unsterblich ist. Wie läßt sich da ein Fortbestehen der aus dem Leben mitgebrachten Bosheit, der hartnäckigen Leugnung dieser Wahrheiten erklären?

Ferner ist es meines Erachtens dogmatisch unhaltbar zu sagen, die ewige Strafe bedürfe als notwendiges Substrat eine ewig fortdauernde böse Willensrichtung. Hinreichendes Substrat für die ewige Strafe bildet schon jede einzelne Todsünde, wofern nur der reatus culpae infolge der gänzlichen Gnadenverweigerung ewig bestehen bleibt. Nicht bloß die ewig vom Willen festgehaltene, sondern auch schon die einzelne in einem Augenblick begangene schwere Sünde macht den Menschen der ewigen Verdammnis schuldig.

Man kann deshalb auch gar nicht sagen, erst die vom Willen in Ewigkeit mit physischer Notwendigkeit geleistete Anhänglichkeit an das Böse gebe Gott das Recht zur ewigen Bestrafung. Denn diese Anhänglichkeit ist in sich betrachtet keine formelle Sünde, weil sie unfrei ist; sie ist aber auch nicht im eigentlichen Sinne ein voluntarium in causa, weil wohl kein Verdammter hier auf Erden im Augenblick des Sündigens an die traurige Notwendigkeit gedacht hat, Gott im Jenseits ewig hassen zu müssen. Darum sagt der hl. Thomas von diesen Sünden der Verdammten: ‚Totum demeritum sequentis culpae (der im Jenseits begangenen Akte des Gotteshasses u. s. w.) videtur ad primam culpam (zu den auf Erden begangenen Sünden) pertinere‘ (suppl. 98, 6 ad 3). Die sogenannten Sünden des Jenseits fügen also nichts Neues zu den im Pilgerstand begangenen Sünden hinzu (2 d. 7, 1, 2 ad 5); darum darf auch die Berechtigung der göttlichen Strafe nicht aus der Bosheit des Willens im Jenseits abgeleitet werden.

Die von mir erhobene Schwierigkeit, wie sich eine physische Verfestigung im Bösen in dem Falle erklären lasse, daß jemand mit einer bloß unvollkommenen Reue ohne Sakramentsempfang plötzlich hinwegstirbt und ewig verloren geht, hat L. nicht genügend gelöst (S. 43 f.); es müßte denn sein, daß er im Ernste glaubte, jeder, der im Stande der Todsünde sich befinde, sei unter einer Sünde verpflichtet, sofort eine vollkommene Reue zu erwecken, und bekunde schon dadurch ‚eine schlechte Willensneigung‘, daß er nur eine unvollkommene Reue erwecke. Dies ist aber schon durch den einen Umstand ausgeschlossen, daß derselbe Sünder, wenn er zufällig noch hätte die letzte Ölung empfangen können, mit der bloßen attritio wäre gerettet worden.

Was aber dann, wenn jemand aus rein zeitlichen Gründen die sündhafte Willensneigung abgelegt oder im Laufe der Zeit von selbst verloren hat? Erwacht dann dieselbe in der Hölle plötzlich wieder?

Das will auch L. nicht zugeben. ‚Wir brauchen nicht anzunehmen, daß böse Willensneigungen, die schon längst erstickt sind, mit dem Eintritte ins Jenseits plötzlich wieder aufleben. Das wäre eine Vergewaltigung des Willens. Es wird nicht die Neigung zu allen den Sünden, für die jemand gestraft wird, mit dem Eintritte des Endzustandes gleichsam künstlich wieder ins Leben gerufen, wenn sie nicht im Augenblick des Todes da war‘ (S. 44). Dann sieht man aber nicht ein, warum sie dennoch für solche Sünden gestraft werden; denn die Strafe setzt, um gerecht zu sein, nach L. eben die Bosheit des Willens als Substrat notwendig voraus. Kann aber Gott einige Sünden ewig strafen, ohne daß der Wille an ihnen hängt, warum nicht alle?

Der Verfasser verwirft die von mir vertretene Ansicht, der zufolge die Verhärtung einzig und allein aus dem Endzustande, aus der Gnadenentziehung und der Strafe abgeleitet werden muß. Das heiße so viel, meint er, als den Gotteshaß und die Verzweiflung der Verdammten auf Gott als Ursache zurückführen (S. 68—71). Aber dasselbe gilt ja auch in seiner Hypothese, derzufolge die göttliche Gnadenverweigerung den Sünder notwendig zur Verzweiflung (S. 65 ff.), ja sogar moralisch notwendig zum Gotteshaß treibt (S. 84 f.). Der Unterschied besteht nur darin, daß nach mir die Verdammten infolge der auf ihnen lastenden Wucht der Strafe nur materielle, nach L. dagegen sogar formelle Todsünden begehen. Wenn daher auf der von mir eingehaltenen Basis eine ‚ganz befriedigende Theodizee schwer möglich ist‘ (S. 71), dann dürfte sie auf der Lehners wohl nicht leichter sein.

Gegen meine Behauptung, daß die Verdammten Gott hassen müßten, weil sie in ihm in jeder Beziehung ein Übel sähen, wendet L. ein: ‚Die Verdammten müssen einsehen, daß der beständige Gotteshaß ihren Zustand noch immer unseliger macht, und daß wenigstens stumpfe Resignation noch das einzige Mittel wäre, ihr Leid auf das geringstmöglichste Maß zu beschränken. Das würde ihnen ihre natürliche Selbstliebe nahelegen‘ (S. 86). Ja wenn nur diese stumpfe Resignation, dieser Verzicht auf die Glückseligkeit so leicht wäre! Sagt doch L. selbst von den Verdammten: ‚Des natürlichen Glückseligkeitstriebes können sie nicht verlustig werden, er liegt wesentlich in ihrer Natur‘ (S. 85). Und warum läßt denn L. aus dem Endzustand notwendig die Verzweiflung folgen, und statuiert nicht vielmehr eine stumpfe Resignation?

Daß man als notwendiges Substrat für die ewige Bestrafung (poena damni) der ohne Taufe sterbenden Kinder ‚einen gewissen Grad von natürlicher Bosheit‘, ‚eine größere oder geringere Defektibilität der Natur im sittlichen Sinne‘ (S. 73) annehmen müsse, ohne welche der heilige und gerechte Gott sie nicht strafweise ewig von sich ausschließen dürfte, wird wohl kaum ein Theologe behaupten. Gibt die ewig dauernde privatio gratiae habitualis Gott kein Recht zum ewigen Ausschluß von der übernatürlichen Gottanschauung, dann auch nicht diese Defektibilität; und diese um so weniger, als die Seelen dieser Kinder, weil bereits im Endzustand befindlich, sittlich nicht mehr defektibel sind.

Nach Schrift und Tradition muß man annehmen, daß die Verdammten von heftiger, wenngleich nutzloser Reue über die Sünden ihres Lebens geplagt werden. Daß eine solche Reue, die freilich eine bloße Velleität, nicht eine wirksame Abwendung von der Sünde und Hinwendung zu Gott, sondern nur eine Frucht der notwendigen Selbstliebe ist, bei der Annahme eines physisch notwendigen Festhaltens des Willens an der Sünde möglich ist, hat L. nicht darzutun vermocht (S. 98—101). Der Verf. meint zwar: ‚Dieses für unmöglich gehaltene psychologische Experiment kann uns jeder halbwegs verstockte Schuljunge vorführen, der wegen seiner Rauflust mit Schul- oder Hausarrest bestraft ist‘ (S. 99). Nun, ich glaube, das bringt auch kein Schuljunge fertig, daß er zu gleicher Zeit bedauert, einen tollen Streich gemacht zu haben, und sich doch darüber freut, ihn gemacht zu haben. Mit der Freude am tollen Streich läßt sich höchstens vereinigen der Ärger oder das Bedauern, dabei erwischt worden zu sein, nicht aber der Wunsch, die Tat nicht begangen zu haben.

Auf die weiteren Aussetzungen des Verf. gegen die von mir verfochtene Hypothese von der Willensverhärtung der Verdammten näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; es genüge die Bemerkung, daß dieselben zum größten Teile auf Mißverständnis beruhen. Doch ist seine Polemik — dieses Zeugnis stelle ich ihm gerne aus — in durchaus ruhiger und wissenschaftlicher Form gehalten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Institutiones philosophicae auctore C. Willems, s. theol. et phil. doctore, philosophiae in seminario trevirensi professore. Volumen I. continens Logicam, Criticam, Ontologiam. Treveris ex officina ad S. Paulum 1906. 8. XXVII + 578 S.

Das Buch stellt sich im Großen und Ganzen als ein Kompendium der scholastischen Philosophie mit der wohlbekannten Gliederung: de veritate, de certitudine, de fontibus etc. dar; auch in den einzelnen Sentenzen folgt der Auktor den in der jetzigen Scholastik allgemeinen Meinungen.

Der bedeutendste Unterschied von den gewöhnlichen Kompendien tritt uns in der Kritik entgegen, die der Auktor in 2 Teilen behandelt: de veritate in genere mit den vorhin angedeuteten Unterabteilungen und de ideis in specie sive Idealogia. Die Idealogia teilt er in die drei Bücher: origo idearum, natura idearum, obiectum idearum. Im ersten Buche finden zunächst die modernen Systeme des Empirismus, Traditionalismus und Ontologismus ihre Darlegung und Widerlegung. Der Idealismus wird, wie es ja die Sache erfordert, besonders ausführlich behandelt. Auf 34 Seiten Kleindruck finden wir die Systeme von Kant und Fichte angefangen bis herunter auf Paulsen, Wundt und die Neukantianer in ihren wichtigsten Punkten erörtert. Schließlich wird als wahre Sentenz die scholastische verteidigt: ideae primitivae oriuntur ex sensatione per vim intellectus abstractivam. Das 2. Buch der Idealogie de natura idearum verteidigt in herkömmlicher Weise den Realismus moderatus. Im 3. Buche de obiecto idearum werden die Fragen de obiecto primario intellectus, de cognitione sui ipsius etc. behandelt, und schließlich werden im Kapitel de finibus cognitionis nostrae der progressus infinitus und Transformismus zurückgewiesen. Es muß nun jedenfalls freudig begrüßt werden, daß der Auktor in diesem Teile die neueren Systeme eingehend und im Zusammenhange erörtert hat, ob es aber für den Unterricht praktisch ist, in der Kritik so viele Fragen (de origine idearum etc.) zu behandeln, die für gewöhnlich in der Psychologie behandelt werden, wagte ich nicht zu entscheiden.

Was einzelne Sentenzen angeht, sei noch folgendes hervorgehoben: die Meinung des Verfassers, daß die certitudo libera dann eintreffe, wenn es sich um einen assensus *logice* nicht aber *physice* necessarius handle, was besonders dann der Fall sei, si veritas

non in se sed in signo suo vel in aliquo cum ipsa intime coniuncto apparet (z. B. Existenz Gottes, Offenbarung), dürfte wohl manchen Schwierigkeiten begegnen. In Bezug auf die sinnliche Erfahrung hält der Auktor an der Objektivität der Qualitäten fest. — Zwischen intellectus agens und possibilis will er nur eine distinctio virtualis oder höchstens eine realis inadaequata haben ita ut intellectus agens sit intellectus intelligens in *fieri*, intellectus autem possibilis intellectus intelligens in *facto esse*.

In der Frage de essentia et existentia werden die Argumente beider Parteien mit den bekannten Distinktionen der gegnerischen Seite gebracht und der Auktor schließt sich den Worten des Dominikus Soto an: non est tanti momenti hanc distinctionem aut concedere aut negare.

Ebenso glaubt er, sei die Wichtigkeit der Frage, ob die Subsistenz von der Natur reell verschieden ist, übertrieben worden; er neigt mehr zur rein virtuellen Unterscheidung hin. Das Schöne wird definiert bonum intuentem delectans, und die ganze Frage de pulchro wird den Bedürfnissen der Jetztzeit entsprechend mit Heranziehung der katholischen und gegnerischen Literatur sehr gut behandelt. Erwähnt sei noch, daß dem Vorworte ein recht gut orientierender status praesens philosophiae praesertim peripatetico-scholasticae sowie eine Übersicht über die Literatur der Scholastik von der Mitte des vorigen Jahrhunderts bis auf unsere Zeit beigegeben ist.

Der Vorzug dieser Institutiones besteht vor allem in der eingehenden Berücksichtigung der modernen Philosophie und in der Heranziehung der einschlägigen besonders neuscholastischen Literatur, die im Text und in den Noten eifrig verwertet wird. Die ‚Modernen' konnten in diesen Teilen der Philosophie (Kritik und Ontologie) natürlich nur in der Weise benützt werden, daß ihre Systeme dargelegt und zurückgewiesen werden. Denn wo es sich um die obersten Prinzipien der Erkenntnislehre und Metaphysik handelt, kann ein katholischer Philosoph den Weg der Alten, der hier nur der Weg der gesunden Vernunft ist, nicht verlassen. Insoweit aber die Neueren herangezogen werden können, ist es in diesem Buche wirklich geschehen, indem nicht nur ihre Systeme (Idealismus, Empirismus ꝛc.) im Zusammenhange dargelegt werden, sondern ihre Aufstellungen auch bei allen betreffenden Thesen wieder ausführliche Erwähnung finden, so z. B. in den Fragen de veritate, de principio contradictionis,

de principio causalitatis, de possibilibus etc. Man kann freilich mit Spannung darauf warten, welche Stellung der Verfasser in den Fragen der Kosmologie und Psychologie, zu deren Lösung die Neueren sicher auch positive Beiträge geliefert haben, einnehmen wird.

Da das Buch verhältnismäßig groß ist, hat der Auktor jene Partien bezeichnet, auf die man sich bei einem einjährigen Kurs der Philosophie beschränken müßte. Trotzdem scheint mir das Buch für diesen Fall weniger geeignet zu sein; die Behandlung der Fragen, die doch genommen werden müßten, bleibt immerhin eine eingehende und ausführliche. Da aber ein nur einjähriger Kurs der Philosophie ohnehin die größten Schwierigkeiten bietet, wäre es angezeigt, ein solches Textbuch zu benützen, das sich nicht nur auf die hauptsächlichsten Fragen beschränkt, sondern dieselben auch in der einfachsten Form behandelt.

Innsbruck. F. Hatheyer S. J.

Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales inediti a saeculo XVI. ad XIX. curante C. Beccari S. J. — Vol. I. C. Beccari S. J. *Introductio generalis.* VI + 519 S. — Vol. II. P. Petri Paez S. J. *Historia Aethiopiae.* L. I. et II. XLI + 644 S. — Vol. III. P. Petri Paez S. J. *Historia Aethiopiae.* L. III. et IV. XIII + 585 S. 4°. Romae, De Luigi 1903—06.

Die Missionsberichte aus alten Zeiten haben nicht nur für die Religions- und Kirchen-Geschichte entlegener Länder und Völker eine große Bedeutung, sondern sind auch ergiebige und meist zuverlässige Quellen für den Ethnologen und Geographen. Sie werden daher besonders in der neueren Zeit mit Eifer studiert und erringen sich langsam den ihnen in der Wissenschaft gebührenden Rang. Eine große Zahl der alten Berichte ist bisher nur handschriftlich verbreitet gewesen. Das gilt besonders von den Missionsberichten aus einem der interressantesten Länder Afrikas, aus Abessinien. P. Beccari hat bei seinen Forschungen in verschiedenen Archiven und Bibliotheken wichtige Berichte, die bisher für verloren galten, wieder entdeckt. Er beabsichtigt nun, seine Entdeckungen durch eine auf sechzehn starken Quartbänden berechnete Ausgabe allgemein zugänglich zu machen. Bisher sind drei Bände erschienen. Der erste Band ist als Einleitungsband reicher ausgestattet als die folgenden. Er enthält mehrere Reproduktionen von Briefen und Berichten und auch eine Karte von

P. Almeida, der eine neue Karte gegenübergestellt wird. Sonst bringt dieser erste Band die gewöhnlichen Einleitungen in italienischer Sprache und einige Muster aus den zu veröffentlichenden Werken und Akten. Der Verfasser hat ihn dem Inhalt entsprechend in drei Teile geteilt. Im ersten Teile bietet er eine kurze Beschreibung der Handschriften, aus welchen er geschöpft und berichtet das Notwendigste von ihrer Entstehung, der Geschichte ihrer Aufbewahrung und ihrer Wiederauffindung. Der zweite Teil ist umfangreicher als der erste und bietet zuerst eine Analyse der noch erhaltenen größeren Werke der Missionäre, dann teilweise sehr eingehende Regesten ihrer Berichte und Briefe an ihre Obern und Freunde in Europa vom Beginne der Mission bis 1800 mit einem Nachtrag. Im dritten Teil druckt Beccari mehrere Akten und Stücke aus den später vollständig zu veröffentlichenden Werken in der Ursprache und in italienischer Übersetzung ab. Sie sollen dem Leser einen Begriff vermitteln von dem reichen Inhalte der folgenden Bände des umfangreichen Werkes. Den Plan zu demselben verrät der Herausgeber erst im 2. Bande. Darnach wird zwei bis zehn die Werke der Missionäre Paez, Barradas, Almeida und Mendez enthalten, eilf bis sechzehn die Briefe und Berichte zuerst der Jesuitenmissionäre aus den Jahren 1550 bis 1640, dann der Missionäre aus andern Orden von 1632 bis 1815.

Die bis jetzt ausgegebenen Bände II und III, enthalten die in portugiesischer Sprache verfaßte Geschichte Äthiopiens von P. Petrus Paez aus der Gesellschaft Jesu. Die in lateinischer Sprache verfaßte Einleitung zu derselben setzt das im ersten Bande über die Handschrift und ihre Auffindung Gesagte voraus und geht dann näher auf die Lebensschicksale des Verfassers P. Paez ein. Der Herausgeber hat nämlich in der nur handschriftlich erhaltenen Chronhistoria provinciae Toletanae S. J. von P. Alcasar Briefe des P. Paez entdeckt, welche uns über seine Reise nach Äthiopien zuverlässigeren Aufschluß bieten, als selbst seine Geschichte. Die Briefe sind an seinen ehemaligen Novizenmeister Ituren gerichtet, mit den Ereignissen gleichzeitig und bieten daher volle Gewähr für die darin beschriebenen Leiden und Gefahren, welche der mutige Missionär auf seiner Reise zu bestehen hatte. Im jugendlichen Alter von ungefähr 26 Jahren trat er diese Reise an. Sie führte ihn in die Gefangenschaft maurischer Korsaren. Die sechs Jahre, welche er in derselben bleiben mußte, benützte der eifrige Missionär, um sich im Arabischen zu vervollkommnen. Nach seiner Befreiung kehrte er im

Dezember 1596 nach Goa zurück, von wo er als Theologe des ersten Jahres nach Empfang der Priesterweihe am 2. Februar 1589 die Reise angetreten hatte, vollendete seine theologischen Studien und war zugleich etwas in der Seelsorge tätig. Die harte Gefangenschaft hatte seinen Mut nicht gebrochen; anfangs 1603 schiffte er sich zum zweiten Mal nach Afrika ein und gelangte diesmal glücklich an sein Ziel. Bis an sein Lebensende am 22. April 1622 arbeitete er von nun an unverdrossen an der Bekehrung des abessinischen Stammes zur katholischen Kirche. Zu diesem Zwecke studierte er auch die Handschriften und literarischen Sammlungen dieses eigenartigen Volkes. Seine Vertrautheit mit der Literatur des Volkes ermutigte seine Obern, ihm den Auftrag zu erteilen, die meist auf Unkenntnis der Tatsachen beruhende Darstellung der Geschichte Äthiopiens von Luis Uretta durch eine richtigere und sachlichere Geschichte zu ersetzen. Paez ließ sich die Sache sehr angelegen sein, sammelte viel und schrieb dann die vorliegenden vier Bücher Geschichte Äthiopiens. Zur Klarstellung der Sachlage führt er öfters Uretta wörtlich an und widerlegt dann seine Ansichten teils durch Hinweis auf seine eigene Darstellung, teils durch neue gegen ihn gerichtete Nachweise und Zeugnisse. In den ersten zwei Büchern sind diese Widerlegungen häufiger, später werden sie seltener und verschwinden dann fast ganz. Die Quellenbelege schöpft Paez teils aus abessinischen Schriftstellern teils aus Dokumenten, welche ihm vorlagen. Der Stoff ist in folgender Weise auf die vier Bücher verteilt: das erste Buch enthält die älteste Sagengeschichte, das zweite die Kirchen- und Religionsgeschichte, das dritte die Geschichte des Beginnes der katholischen Mission, das vierte mehrere Beiträge zur Geschichte der letzten Kaiser und der Unternehmungen der Portugiesen in Äthiopien. Dieses letzte Buch konnte der Verfasser nicht so vollenden, wie die drei vorhergehenden, da ihn der Tod seinem Werke entriß. Der Herausgeber hat alles möglichst genau nach der Handschrift, die er für die Urschrift des P. Paez erweist, abgedruckt, zur Erleichterung der Übersicht jedoch die einzelnen Paragraphen mit lateinischen Inhaltsangaben versehen, welche die Auffindung des gesuchten Materials sehr erleichtern. Überdies fügte er noch ein genaues Inhaltsverzeichnis und einen alphabetischen Index bei. Manche vermissen vielleicht kritische Anmerkungen und Erklärungen einiger Stellen, zu welchen der Herausgeber durch seine Bekanntschaft mit einem sehr reichen andern Quellenmaterial gewiß sehr befähigt gewesen wäre. Das Fehlen derselben kann man aber durch die großen Kosten des ohnehin sehr

umfangreichen Werkes entschuldigen. Auch wird sich durch die ferneren Veröffentlichungen, welche noch folgen werden, manches klären. Jedenfalls wird ihm die Wissenschaft Dank wissen, daß er sich der großen Mühe der Herausgabe so seltener Quellenschriften unterzog.

Innsbruck. A. Krößz S. J.

Dr. Marcus Magistretti: **Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae:** I. Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon et Ordines Ambrosiani ex codicibus saec. XI—XV. — II. et III. Manuale Ambrosianum. Mediolani apud Ulricum Hoepli, 1897—1905.

Der Herausgeber hat nebst seinem reinen Forscherzweck auch die Korrektur der vielen kleineren und größeren Unrichtigkeiten im Auge, welche in den liturgischen Werken über den mailändischen Ritus verbreitet sind. Gerade deshalb hat er es nicht gescheut, in der vorliegenden Ausgabe der ältesten Monumente dieser Liturgie nicht weniger als elf älteste Handschriften aus dem 9. bis 15. Jahrhundert zu benützen, damit eine genaue und sorgfältige Ausgabe des Quellenmaterials für die liturgischen Arbeiten zu Stande komme. Tatsächlich ist es ihm auch gelungen.

Der erste Band umfaßt das Ambrosianische Pontificale nebst den Ordines Ambrosiani. Augenscheinlich ist der Ursprung des Pontificale ein römischer, wie es der gelehrte Herausgeber in vielen begleitenden Noten und Zitaten aus den ältesten Handschriften des römischen Ritus klar zeigt. Im Pontificale selbst sind zwei große Gruppen von bischöflichen Funktionen respektive die Orationen zu denselben abgedruckt.

Die erste umfaßt die Kirchenweihe, wobei auch Weiheformulare für alles, was zur Einrichtung einer neugebauten Kirche gehört: Kirchenwäsche, Glocken, Patene, Kelch, Kreuz, Altar ꝛc. angeführt werden.

Die zweite Gruppe bilden die hl. Weihen von der Tonsur bis zur Papstkonsekration. Ferner befindet sich in diesem Teile ein doppeltes Formular zur Weihe der virgines sacrae, desgleichen ein doppeltes zur Salbung des Königs, wobei das zweite Exemplar auch eines für die Königin enthält; es ist aus dem 15. Jahrhundert und für den König und die Königin von Italien verfaßt.

Außerdem ist noch zu erwähnen eine Messe für die Brautleute, ein Exorzismus und viele Weihen und Segnungen nebst zwei Reden am Kirchweihfest (aus der Zeit des hl. Maximus).

Auch zwei Kanonformulare sind abgedruckt; das erste ist jedoch unvollständig (nur bis zur **Consecratio sanguinis**); das zweite befindet sich im I. Ordo. Dieser sowie auch der II. Ordo enthält die bischöflichen Funktionen am Gründonnerstag d. h. die Weihen der hl. Öle.

Handschriftliche Erläuterungen, Beschreibung 2c. der Manuskripte enthält die Vorrede.

Der zweite und dritte Band enthält das berühmte **Manuale Ambrosianum**. Eine gründliche, wissenschaftliche Dissertation gilt für Nichtfachkundige zur Einführung in das Verständnis des mailändischen Ritus, speziell der mailändischen Vigil und des ganzen Chorgebetes, der **Litaniae maiores** und des Begräbnisritus.

Dem **Manuale** hat der Herausgeber die ‚**Excerpta ad manuale ambrosianum pertinentia**' vorausgeschickt, welche eine Erteilung der letzten Ölung, Gebete beim Hinscheiden, beim Begräbnis, Erklärung des Ambrosianischen Matutinums vom hl. Theodor, Erzbischofs von Mailand (nach dem J. 1000), den Taufritus nebst verschiedenen Segnungen und Weihen enthalten. Das zum **Manuale** gehörige **Psalterium** hat am Ende das Mailändische **Martyrologium** mit interessanten nekrologischen Noten.

Der wichtigste Teil des ganzen Werkes ist der **liber manualis**, der den ganzen dritten Band ausfüllt (503 Seiten).

So hat der gelehrte Herausgeber es endlich ermöglicht, an der Hand eines gründlichen, kritisch herausgegebenen Quellenmaterials den mailändischen Ritus studieren zu können. Gewiß enthält er manche alte, den orientalischen Riten sehr verwandte Formen; vielleicht sind es noch Übergangsformen aus dem Ritus der ältesten Zeiten in den durch das Kirchenjahr und andere Reformen beeinflußten Meßritus. Über diese und viele andere nicht uninteressante Fragen können Forscher aus dem vorliegenden Quellenmaterial interessante Ergebnisse erzielen.

Für das Fachstudium der Liturgik, speziell über die hl. Messe, über die Geschichte des Breviers, die geschichtliche Entwicklung des Sakramentsritus ist dieses Werk ein wahrer Schatz. Es verdient daher die wärmste Empfehlung.

Kalksburg. J. Černý S. J.



Analekten.

Bemerkungen zu Isaias 42.

I. **Textkritik.** 42, 8—9 enthält eine Polemik gegen die Götzen; sie wiederholt sich in V. 16e—17. Überdies ist V. 8—9 an seinem gegenwärtigen Platze sehr auffallend. Die großartige Weissagung über den Messias (in V. 1—7) und der von ihr geweckte gewaltige Gefühlserguß (in V. 10—12) dürfen nicht durch die relativ trockene polemische Argumentation (in V. 8—9) von einander getrennt werden. Deshalb liegt es sehr nahe, die beiden polemischen Stücke mit einander zu verbinden und V. 8—9 vor 16e zu stellen. Nachdem dies geschehen, wird man nicht ohne Überraschung gewahr werden, daß V. 8—9 und V. 16e—17 sich inhaltlich aufs schönste ergänzen und zusammen eine prächtige Strophe bilden. Man beachte, wie genau und fein V. 16ef sich zu V. 9 fügt: Ich habe geweissagt und weissage immer wieder (V. 9); so habe ich mich bewährt und bewähre ich mich immer wieder (V. 16ef). Man übersehe auch nicht die Inklusion, durch welche diese Strophe markiert ist: dem פסל in der ersten Zeile (V. 8) entsprechen פסל und מסכה in der letzten Zeile (V. 17cde). — 42, 25 greift auf V. 24ab zurück und ist dessen naturgemäße Fortsetzung: Wer hat Israel der Plünderung preisgegeben (V. 24ab) und hat ausgegossen über sie seinen Zorn? (V. 25). V. 24cde tritt störend dazwischen und versetzt den sonst so gleichmäßigen Gedankenstrom in eine empfindliche Unruhe. Cheyne, Marti, Duhm, Condamin streichen deshalb das lästige Tristichon. Mir scheint es hinter V. 21 zu gehören. Dort paßt es in der Tat nicht übel. In V. 20 heißt es: Israel sah und hörte vieles, es empfing die besten Unterweisungen; aber es richtete sich nicht darnach. Dieser Gedanke wird im folgenden Zweizeiler amplifiziert.

V. 21 illustriert den Satz: ‚Israel empfing die besten Unterweisungen‘ und V. 24cde den Satz: ‚Es richtet sich nicht darnach‘. Wie schön V. 22 sich an V. 24cde anschließt, springt jedem in die Augen. Wie ungelenk wäre dagegen die unmittelbare Verbindung zwischen V. 21 und 22! Endlich übersehe man nicht, daß 24cde durch die Stichworte יהוה und תורה mit V. 21 zu einem sehr fein gebauten Zweizeiler innig verschmilzt! Namentlich תורה ist ein sehr markantes Stichwort.

42, 10c. יִרְעַם statt יורדי, wie Ps. 96, 11; 98, 7; 1 Chron. 16, 32. Das Wort paßt auch zu den Subjekten in d, wie Job 39, 25 beweist. ‚Die Meerfahrer und seine (des Meeres) Fülle‘ in M wäre ein ungelenker Ausdruck. Auch fehlt in M ein Prädikat zu V. 10cd. Denn שירו in V. 10a kann nicht gut herbeigezogen werden, weil V. 10cd inhaltlich zum folgenden gehört. — **42, 15c.** לְצִיִּים (= לציות) ‚zu (dürren) Steppen‘ statt לאיים ‚zu Inseln‘. Denn daß ein wohlbewässertes Stromland zu einer Insel oder Küste wird, wäre kaum ein großes Unglück; und wie hätte man sich den Vorgang zu denken? — **42, 19b.** Man punktiert besser מַלְאָכִי (V). — **42, 19c.** Es ist wohl חֵרֵשׁ für עור zu lesen. Im Zweizeiler V. 19c—20 wechseln ‚taub‘ und ‚blind‘ genau wie im Zweizeiler V. 18—19b: taub (18a und 19b; 19c und 20b); blind (18b und 19a; 19d und 20a). LXX scheint diese Emendation zu begünstigen. Vgl. die Erläuterungen zur Stelle. — **42, 20a.** Lies רָאוֹת mit Kere. Ferner יִשְׁמֹר statt תשמור, das nur eine Folge der Korruption von ראות in רָאִיתָ ist. M hat hier einen kaum erträglichen Wechsel zwischen 2. und 3. Person. Überhaupt ist die 2. Person dem Zusammenhange fremd. — **42, 22b.** Punktiere הֻפַּח. Zum sing. s. Gesenius-Kautzsch, Grammatik § 121a. — Weiterhin punktiere בְּחוּרִים ‚in Löchern‘; ‚Jünglinge‘ in M taugt nicht. — **42, 24c.** חָטְאוּ (LXX, T) statt חטאנו. Denn das Volk ist hier nirgends 1. Person. — **43, 4c.** אֲדָמֹת statt אדם; denn das paßt besser zu לאמים in d. ת vor ת fiel aus.

II. Übersetzung.

Strophenbild: [(6, 6—5)—(4, 4—6)]—[6, 6—(4—4, 4)].

1. Vorstrophe.

42, 1 Seht da meinen Knecht, meinen Schützling, (3
meinen Erkornen, den Auserwählten meiner Seele, (3
Auf den ich meinen Geist gelegt, (3
die Lehre allen Völkern zu verkünden! (3

2 Er kommt nicht mit Geräusch, mit machtvollem Rufen, (3
man hört nicht seine Donnerstimme draußen; (3
3 Selbst das schwächste Rohr zerbricht er nicht, (3
den mattesten Funken bläst er nicht aus. (3

Standhaft aber verkündet er die Lehre, (3
4 nie ermattet, nie gebrochen: (3
Bis in der Heimat die Lehre begründet, (3
bis auf sein Gesetz auch die [fernsten] Länder lauschen. (3

1. Gegenstrophe.

5 Also spricht Gott Jahve, (3
der den Himmel geschaffen und ausgespannt, 3
die Erde hingebreitet mit ihrem Grün, (3
Der den Odem gab den Menschen auf ihr, (4
den Lebensgeist allen, die auf ihr wandeln: (3

6 Ich, Jahve, rufe dich nach meinem Ratschluß (4
und führe dich an der Hand, (2
Ich bilde und bestelle dich zum Mittler fürs (eigene) Volk (4
und zum Lichte für die Heiden: (2

7 Daß du öffnest den Augen, die im Dunkel schmachten, (3
führest aus dem Kerker die Gefangenen, (3
Aus dem Hause der Haft (2
jene, die dort im Finstern sitzen. (2

1. Zwischenstrophe (Chor der Geschöpfe).

10 ‚Singet Jahve ein neues Lied, (3
sein Lob [erschalle] bis zum Ende der Erde! (3

Rauschend rufe das Meer mit seinen Geschöpfen, (3
mit den Küsten und ihren Bewohnern! (3
11 Es jauchze die Steppe mit ihren Städten, (3
den Zeltlagern, wo Cedar wohnt! (3
Jubeln sollen die Gebirgsbewohner, (3
auf dem Grate der Felsen jodeln! (3

12 Jahve soll man die Ehre geben (3
und sein Lob bis in die [fernsten] Länder künden!‘ (3

2. Vorstrophe.

13 Jahve zieht aus wie ein Held, (3
wie ein Kriegsmann entbrennt er in Kampfeszorn. (4

Er erhebt den Schlachtruf mit gellendem Schall, (2
heldenhaft kämpft er gegen den Feind. (2

14 Bislange hab' ich geschwiegen, (2
hielt mich stille zurück; (2
Jetzt aber will gleich einer Gebärenden ich keuchen [und drängen], (2
will schnaufen und schnauben zumal. (3

2. Gegenstrophe.

15 Ich will dörren Berge und Hügel (3
und austrocknen all ihr Grün; (2
Stromgelände mach' ich zur Wüste (3
und trockne aus die Wasserseen. (2

16 Doch die im Dunkel schmachten, führe ich neue Wege, (4
auf neuen Pfaden leite ich sie; (3
Die Finsternis um sie verwandle ich in Licht, (4
und was steil ist, mache ich eben. (3

2. Zwischenstrophe.

8 Ich nur heiße Jahve, (2
und mit keinem andern teil ich meine Ehre, (3
mit den Götzen nicht meinen Ruhm! (2
9 Seht doch, das früher Verheißene ließ ich eintreffen, (2
und nun künd' ich wieder ein Neues, (2
Noch bevor es sich ereignet, (2
sag' ich es euch an! (2

16e Seht da die Bewährung, (2
die ich geleistet habe und immer wieder leiste! (2
17 Zurück aber müssen sich ziehen (2
und schmählich zu schanden werden, (2
Die auf Götzen vertrauen (2
und den Bildern zurufen: (2
Ihr seid unsere Götter! (2

3. Vorstrophe.

18 Du taubes [Volk], mögest du [endlich] horchen, (2
du blindes [Volk], blick [endlich] auf, um zu sehen! (3
19 Ach, wer ist so blind wie du, mein Knecht, (3
so taub wie du, dem ich meine Lehrer sende? (3

Ja, wer ist so taub wie der Schüler, (3
so blind, wie der Knecht Jahves, (3
20 Der zwar vieles vor Augen hatte, aber nicht aufmerkte, (3
dem man zuredete, ohne daß er horchte? (3

21 Jahve gefiel es nach seinem Ratschlusse, (4
das große und herrliche Gesetz zu verkünden! (3
24c Und war es nicht Jahve, an dem man sich versündigte, (2
auf dessen Wegen man nicht wandeln wollte, (3
auf dessen Gesetz man nicht horchte? (2

3. Gegenstrophe.

22 Und nun ist dies Volk beraubt und ausgeplündert, (3
gefesselt liegen alle in ihren Löchern, (3
im Kerker schmachten sie; (3
Sie sind geworden zum Raube rettungslos, (3
zur Plünderung, ohne daß jemand wehrte: ‚Laß alles stehn!‘ (3

23 Möchtet ihr nur endlich darauf horchen, (3
aufmerken und es künftig beachten! (3
24 Hat nicht [Gott zur Strafe] der Plünderung Jakob preisgegeben! (3
und Israel den Räubern? (2

25 Hat er nicht [darum] ausgegossen über sie seines Zornes Glut (4
und des Krieges Wüten, (2
Daß es sie umlohte plötzlich, (3
sie versengte jählings? (3

3. Zwischenstrophe.

43, 1 Aber jetzt spricht also Jahve, (3
der dich schuf, Jakob, (2
dich bildete, Israel: (2
Fürchte nichts, ich erlöse dich wieder, (3
ich fordere dich wieder zurück, denn du bist mein Eigentum! (3

2 Ziehst du durch ein Meer, ich führe dich, (3
durch Oceane, sie überfluten dich nicht; (3
Wandelst du im Feuer, so wirst du nicht versengt, (3
der Blitz zündet nicht bei dir. (3

4. Vorstrophe.

3 Ja, ich Jahve bin dein Gott, (3
der Heilige Israels, dein Retter! (3

Ich opfere, dich zu retten, hin Ägypten, (3
Äthiopien und Saba hin für dich. (3

4 Weil du kostbar bist in meinen Augen, (3
hochgeehrt und geliebt von mir, (3
So opfere ich Länder hin für dich, (3
Völker für dein Leben. (3

4. Gegenstrophe.

5 Fürchte nichts, ich bin mit dir! (3
vom Osten bring ich heim dein Volk, (3
und vom Westen sammle ich die Deinen. (2
6 Dem Norden gebiet' ich: ‚Gib sie her!' (3
dem Süden: ‚Halte sie nicht zurück!' (2

‚Bringt heim meine Söhne aus der Ferne, (3
meine Töchter vom Ende der Erde, (3
7 Alle, die meinen Namen tragen, (2
die ich zu meiner Ehre schuf, (2
bildete und formte!' (2

III. **Erläuterungen. 42, 1 a.** Der Knecht Jahves ist der Messias. Dies eingehender zu begründen, fehlt hier der Raum. Übrigens ist der Text an sich für den unbefangenen Leser klar genug. Der Titel ‚Knecht Jahves' soll, glaube ich, den Messias als zweiten Moses und als zweiten David charakterisieren. Denn diese beiden Personen werden im A. T. überaus häufig als Knechte Jahves bezeichnet, während andere Individuen höchstens das eine oder andere Mal so genannt werden. — **42, 1 b.** Der Singular בחיר יהוה wird nur gebraucht für das personifizierte Israel (Is. 43, 20; 45, 4), für Moses (Ps. 106, 23), für David (Ps. 89, 3) und für den Messias (hier). [2 Sam. 21, 6 ist der Text verderbt. Dort ist zu lesen בגבעון בהר יהוה ‚in Gabaon, auf dem Berge Jahves'.] Wir sehen, auch dieser Ausdruck spricht dafür, daß der Messias als zweiter Moses und als zweiter David, als Prophet und König, gedacht ist. Man vergleiche 63, 11: ‚Wo bleibt er, der gelegt hat in sein (des Moses) Inneres seinen heiligen Geist'. Wie auf Moses, so legt auch auf den Messias Jahve seinen Geist. Beide verkünden eine תורה, eine משפט (42, 1 d. 4 bc). Beide sind jeder Gewalttat fremd; vgl. Num. 12, 3: ‚Moses war ein überaus geduldiger Mann, mehr als irgend ein Mensch auf Erden'. Nichtsdestoweniger war Moses standhaft und treu im Eifer für die Ehre Gottes und wird

deshalb im A. T. mit Vorzug der (treue) Knecht Jahves genannt (vgl. Hebr. 3, 5); auch hierin ist er ein Typus des Messias. Aber Moses war Lehrer nur für Israel, während der Messias an die ganze Welt sich wendet. Man sieht, die Beschreibung des Messias (42, 1—4) ist ganz und gar nach Moses orientiert. Der Messias ist ein zweiter höherer Moses mit universalistischem Berufe. — **42, 1d.** משפט ist hier das göttliche Gesetz, die wahre Religion, das Evangelium. — 42, 2. Der Messias wird in Gegensatz gestellt zu Cyrus, von dem im vorigen Kapitel die Rede war. Er kommt nicht unter Kriegslärm als großer Feldherr und König, der alles vor sich her zertritt (41, 3. 25). Im Gegenteil! (V. 3ab) Der Messias kommt in höchster Unscheinbarkeit. — **42, 3c.** לאמת ‚in Treue'. Keine Schwierigkeiten bringen ihn ab von von der treuen, pflichtgemäßen Ausführung seiner Aufgabe, wie V. 4a erklärt. — **42, 4b.** ארץ scheint hier einen Gegensatz zu איים zu bilden, wie עם in V. 6c zu גוים. Also bedeutet es ‚das heimatliche Land', d. i. Israel. — 42, 5. Die Berufung auf die Schöpfung der Erde und der Menschen deutet an, daß es sich bei der dem Messias gewordenen Aufgabe gleichsam um eine zweite Schöpfung handelt. Vgl. 60, 19; 65, 17; 66, 22. — **42, 6a.** צדק ‚Ratschluß'; vgl. diese Zeitschrift S. 366. — **42, 6c.** עם steht hier im Gegensatze zu גוים in V. 6d. es ist also nicht die ganze Menschheit (העם), sondern das Volk Israel. — ברית steht hier für איש ברית (abstractum pro concreto); denn ein Mann kann nicht zu einer ברית werden, er wird zu einem איש ברית. Im Hebräischen wird oft der Genitiv allein gesetzt, wenn wie hier, das nomen regens aus dem Zusammenhange sich von selbst ergibt. Vgl. dazu Gesenius-Kautzsch, Grammatik § 141cd. איש ברית kann nun einen Bundesgenossen, einen Bundesmittler u. dgl. bedeuten. Hier ist nach dem Zusammenhange nur der Sinn ‚Bundesmittler' möglich. Man beachte den Parallelismus in der Konstruktion von V. 6c und 6d: ‚Ich mache dich zum Bundesbringer für Israel (6c) und zum Lichtbringer für die Heidenwelt' (6d). Dieser Parallelismus bestätigt unsere Deutung der Worte. In 49, 6 gibt der Prophet selbst den klarsten Kommentar zu unserer Stelle. Dort heißt es vom Messias: ‚Es ist nicht genug für dich, meinen Knecht, Israel wiederherzustellen, ich werde dich auch machen zum Lichte für die Heiden'. Und 49, 8 wird 42, 6c wörtlich wiederholt und sofort erklärt: ‚Ich bilde und bestelle dich zum Mittler für das Volk (ברית עם), der ihm das Land wiederherstellt und das verlorene Erbe zurückgibt'. Der Messias wird demnach einen neuen Bund mit Israel vermitteln, er wird so das Reich Israel

wiederherstellen und eine Ära des Segens für das Volk begründen. Nach dieser authentischen Erklärung des Propheten kann über den Sinn von בְּרִית עָם kein Zweifel sein. — Man beachte, wie der Knecht hier wieder als zweiter Moses erscheint. Moses hat den Bund am Sinai vermittelt, der Messias wird einen neuen Bund vermitteln. Dieser neue Bund ist nichts anders als eine Neubesiegelung, Neubefestigung und höhere Erfüllung des mit den Erzvätern (54, 9—10) und mit David (55, 3) geschlossenen Bundes. Die gnadenvolle Verbindung Jahves mit den Erlösten wird wunderbar innig und absolut unauflöslich sein. — **42, 6d.** Der Messias ist das Licht der Heiden durch seine Lehre, welche sie aus der dunkeln Gefangenschaft des Irrtums und der Unwissenheit befreit; vgl. V. 1d, 3c, 4c. — **42, 7.** עִוְרִים sind hier (und V. 16) nicht gerade ‚Blinde', sondern ‚Leute ohne Licht', Gefangene in einem dunklen Kerker. Diese dunkle Gefangenschaft ist Bild für Unglück und Unwissenheit. Die Unglücklichen, denen Licht gebracht werden soll, sind die Heiden. Denn diese wurden soeben in V. 6d als lichtbedürftig eingeführt. Aber auch Israel ist mit eingeschlossen. Vgl. V. 22; 61, 1. Wie V. 7 geht auch V. 16 auf Juden und Heiden. — Man beachte wieder die Parallele mit Moses! Der Messias führt die Menschheit aus der Knechtschaft des Irrtums in das gelobte Land, in das neue Jerusalem der katholischen Weltkirche, wie einst Moses Israel aus der Knechtschaft Ägyptens in das verheißene Land Kanaan führte. — **42, 10.** Ein neues Lied soll gesungen werden, ein Lied, wie es auf Erden noch nie erklungen, ein Lied, weit großartiger als jenes, das die Natur am ersten Schöpfungsmorgen zum Preise der göttlichen Allmacht angestimmt hat (Job 38, 7). Denn die Erneuerung der Welt durch den Messias und die Gründung des katholischen Gottesreiches ist das großartigste aller Werke Jahves, es ist eine zweite höhere Schöpfung. In dieses Lied soll die ganze Erde einstimmen, Meer und Land, Ebene und Gebirge (V. 10c—11). Denn die Erlösung durch den Messias gilt nicht bloß für Israel, sondern für die gesamte Menschheit. — **42, 13.** Der Messias findet zwar viele Anhänger, er bekehrt die Welt. Aber er stößt auch auf starken Widerspruch, wie schon aus V. 3c und 4a zu erkennen ist. Positus est hic in resurrectionem multorum et in signum cui contradicetur (Luc. 2, 34). Doch schließlich erhebt sich Jahve im Zorne seiner Gerechtigkeit zum furchtbaren vernichtenden Schlage gegen seine und des Messias Feinde und rettet die bedrohte Schar der Diener Christi. Dieses Gericht gegen die Feinde der Wahrheit, das sich im Laufe der Geschichte der Kirche immerfort wieder-

holt und endlich in der Katastrophe des jüngsten Tages seinen Abschluß findet, wird V. 13—16 uns kurz vor Augen gestellt. Der Prophet wird später noch ausführlich darauf zurückkommen. Man beachte auch hier die Parallele mit Moses! Der Auszug aus Ägypten bedeutete Rettung für Israel und Untergang für die Ägypter im Schilfmeer (vgl. 51, 9). So bedeutet das Auftreten des Messias Rettung für die Auserwählten, Untergang für die Gottlosen. — **42, 15.** Das grüne (fruchtbare) und stromreiche (wohlbewässerte) Land der Gottlosen verwandle ich in eine Wüste: Bild der göttlichen Strafe. Vielleicht haben wir hier wieder eine Beziehung auf Moses a contrario. Vor den ausziehenden Israeliten verwandelte sich die Wüste in ein wasserreiches Land (Ex. 17, 1—7; Num. 20, 1—13; Ex. 15, 22—27; vgl. Is. 41, 17—20), vor den Feinden Gottes wird sich umgekehrt das wasserreiche Land in eine Wüste verwandeln. — **42, 16ab.** ‚Ein Weg, den sie bisher nicht kannten', d. i. den sie bisher nicht gewohnt waren. Diese Armen sind eben nur an Unglück, an dunkle und steile Wege gewohnt. Das soll jetzt anders werden. Jahve führt sie lichte und ebene Pfade, wie V. 16cd weiter ausführt. Vgl. die Ereignisse unter Moses 63, 13—14. — **42, 9ab.** Das Frühere sind die vielfachen Rettungen Israels in der Vergangenheit, z. B. in der Zeit der Richter oder des Sennacherib. Ganz besonders aber denkt der Prophet an die Rettung Israels aus Ägypten und an das Strafgericht über Pharao im roten Meere; diese Ereignisse hat ja unser Verfasser stets vor Augen. Das Neue ist die glänzende Rettung in der Zukunft durch den zweiten, höheren Moses. Der Ausdruck ‚Neues' entbehrt auch hier nicht seiner Emphase, wie in V. 10. Der Prophet wird nicht müde zu betonen, daß das mit der Erlösung aus Babel anhebende und durch den Messias zu vollendende Heil der Zukunft alle bisherigen Werke Gottes, sogar die Befreiung aus Ägypten, weit übertreffen und völlig in Schatten stellen werde. Vgl. 43, 19; 48, 6; 62, 2; 65, 17; 66, 22. — **42, 16ef.** ‚Das (nämlich Verheißungen und deren Erfüllung) sind die Dinge, die ich (in der Vergangenheit unter Moses) getan habe, und die ich nicht lasse' (sondern auch in Zukunft von neuem tun werde durch den Messias); so bewähre ich mich gegen die Götzen (V. 8. 17). — **42, 19b.** Hinter אשלח ist in Gedanken לו zu ergänzen. כמלאכי אשלח (לו) ist abgekürzter Relativsatz: ‚wie derjenige, dem ich meine Propheten sende' (V, T). Gerade in unserem Buche sind abgekürzte Relativsätze gewöhnlich; 40, 29; 41, 24; 48, 14; 51, 1. 18; 57, 3; 58, 12; 59, 10; 63, 19; 65, 1 u. s. w. Vg. Gesenius-Kautzsch, Grammatik, § 155n. Die

neuerdings herrschend gewordene Übersetzung: ‚wie mein Bote, den ich sende‘ (P) gibt einen absolut unbrauchbaren Satz. Israel ist hier und überall im Buche das Volk, dem Gott seine Boten und Lehrer, speziell auch den Messias (vgl. 42, 4b 6c 7) sendet, aber nicht der Bote, welcher gesandt wird. Gleich nachher (42, 20. 21. 24cde) erklärt der Verfasser selbst den Sinn unserer Stelle so deutlich als nur möglich: ‚Ich habe dir meine Boten, besonders den Moses, gesandt und durch sie dir meine Tora verkünden lassen, aber du in deiner Taubheit hast meiner Botschaft nicht gehorcht; ja, wer ist so taub wie du, dem ich meine Boten sende?‘ — Bei LXX fehlt כמלאכי אשלח מי חרש. Das Auge des Übersetzers irrte wohl von dem ersten חרש in 19c auf das zweite in 19d. LXX scheint also in 19c für עור noch das ursprüngliche חרש gelesen zu haben. Dann punktierte sie מִשְׁלָם ‚princeps eorum‘ und übersetzte es als Kollektivum pluralisch: οἱ κυριεύοντες αὐτῶν. Sie gewinnt so den Satz: ‚Weder das Volk taugt etwas noch seine Führer‘. — **42, 19c.** משלם (wohl als Hophal מֻשְׁלָם zu punktieren): is quo quis pacifice et familiariter utitur, Anhänger, Schüler‘. — **42, 20a.** ראות inf. abs. statt רָאֹה. — **42, 20b.** Der inf. abs. vertritt hier, wie in a, das verbum finitum: ‚man öffnete (ihm) die Ohren‘ d. h. man redete ihm zu; s. Job 36, 10. — **42, 21a.** צדק ‚Ratschluß‘ wie V. 6. — **42, 23.** Die Frage: ‚Wer von euch wird hören?‘ hat optativen Sinn: ‚Möchtet ihr doch endlich hören!‘ — **42, 24.** ‚Wer hat Jakob der Plünderung preisgegeben?‘ d. h. Gott hat Jakob zur Strafe für seine Sünden preisgegeben. — **42, 25cd.** Es umlohte ihn rings, ohne daß (= ehe) er es merkte; es versengte ihn, ehe er es zu Herzen nahm (d. i. wahrnahm)‘. Das Unglück kommt plötzlich, jählings. Zum Ausdruck vgl. Job 4, 20; 9, 5. 11. — **43, 2ab.** Wir haben hier eine Anspielung auf Moses und den Zug durchs Schilfmeer. S. 51, 10; 63, 12—13. — **43, 2cd.** Auch hier dürfte eine Bezugnahme auf die Rettung aus Ägypten vorliegen. Vgl. Ex. 9, 22—25; Ps. 105, 32; Weish. 16, 17—23; 19, 19—20. — **42, 3—4.** Jahve liebt Israel vor allen Völkern der Erde. Er wird es retten, sollte er auch ganze Nationen hinopfern und vernichten müssen, welche dieser Befreiung sich widersetzen. Äthiopien und Saba sind die Verbündeten der Ägypter. Ägypten und seine Verbündeten werden erwähnt, weil der Prophet fortwährend an die Rettung unter Moses denkt, wo diese Völker tatsächlich für Israel im Schilfmeer geopfert wurden. — **43, 5—7** sind universalistisch und gehen auf die messianische Zeit. Ich werde nicht bloß die Deportierten aus Babel heimbringen, sondern ich werde dir Söhne und Töchter (Pro-

selyten) erwecken unter allen Völkern der Welt und sie dir zuführen von den vier Enden der Erde. Das Strömen aller Völker nach Jerusalem und ihr Wohnen dort ist Bild. Der Prophet meint nicht, daß die Erde entvölkert werde. Aber alle Nationen schließen sich Israel an, unterwerfen sich seinem Gesetz (dem Evangelium) und wohnen so gleichsam in (dem idealen) Jerusalem, sie besitzen dort das Bürgerrecht, sie werden Mitglieder der von Christus begründeten katholischen Weltkirche. Vgl. 49, 12; Kap. 60 und 66, 19—24.

IV. **Analyse.** Der Prophet selbst spricht nirgends. Überall läßt er andere reden (Prosopopöie). Und zwar ist es Jahve, der das Wort führt. Nur in der ersten Zwischenstrophe (42, 10—12) tritt die personifizierte Schöpfung auf, welche durch den Anblick der messianischen Herrlichkeit zu einem feurigen Dithyrambus begeistert ist. — Auch in 42, 13 spricht Jahve. Er spricht hier von sich selbst in der 3. Person, eine Erscheinung, die in der hebräischen Poesie ganz gewöhnlich ist. Dennoch hat der rein äußerliche Umstand, daß erst mit V. 14 die erste Person einsetzt, die Erklärer gemeinhin verführt, dort einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Mir aber scheint es geradezu handgreiflich, daß mit V. 12 der Dithyrambus der Geschöpfe schließt, und daß mit V. 13, nicht erst mit V. 14, die Beschreibung des Gerichtes über die Ungläubigen (d. i. ein neuer Abschnitt) anhebt. — Ebenso betrachte ich 42, 5 und 43, 1abc als Worte und Selbsteinführung Jahves. Doch mag, wer will, diese Stellen für einleitende Bemerkungen des Propheten halten.

Angeredet ist von 42, 18 ab Israel. Aber auch vorher ist im allgemeinen Israel als angeredet zu denken, obwohl, abgesehen von 42, 9d, eine zweite Person nirgends hervortritt. Nur die 1. Gegenstrophe (42, 6—7) ist an den Messias gerichtet, und in der ersten Zwischenstrophe ermuntern sich die Geschöpfe und Menschen gegenseitig zum Lobe Gottes.

Unsere Rede spricht von dem großen Heile der Zukunft, insofern es ein allgemeines und durch den Messias vermitteltes Heil ist, nicht bloß für Israel sondern für die ganze Welt. Klar ausgesprochen ist die geistige Natur dieses Heils. Es handelt sich um die Bekehrung und Belehrung der Menschheit. — Die Rede zerfällt in zwei Teile:

A) Die Weissagung vom Messias, dem treuen Knechte Jahves (42, 1—17; ein Sechsstropher). Dieser Teil gliedert sich wieder in zwei Abschnitte: 1) **Die Weissagung als Verheißung** des Heils für die Gläubigen

(42, 1—7 und 42, 10—12; ein Dreistropher); 2) **Die Weissagung als Drohung** des Gerichtes über die Ungläubigen (42, 13—16d und 42, 8—9 und 42, 16e—17; ein Dreistropher).

B) Die Anwendung der Weissagung auf Israel, den ungetreuen Knecht Jahves (42, 18—43, 7; ein Fünfstropher). Auch dieser Teil gliedert sich in zwei Abschnitte: 1) **Bisher war Israel unglücklich**; wegen seiner Sünden wurde es scharf bestraft von Jahve (42, 18—25; ein Strophenpaar); 2) **Aber in Zukunft soll Israel glücklich werden**; Jahves Eigentum kann nicht für immer untergehen (43, 1—7; ein Dreistropher).

Wir unterscheiden demnach in der Rede vier Abschnitte. Über das das Ganze könnte man passend die Aufschrift setzen: Die beiden Knechte Jahves. — Der erste Abschnitt zeigt folgende Gliederungen:

A) 1. Strophenpaar (42, 1—7): Der Messias und das zukünftige Heil. Durch den Messias wird das Evangelium verkündet und die ganze Welt erneuert. — 1. **Vorstrophe** (42, 1—4): Der Messias als Verbreiter der Ehre Gottes, der die ganze Welt zur Verehrung des wahren Gottes und zum Evangelium bekehrt, d. i. Gloria in excelsis Deo (Sion ist angeredet). Seht da meinen Knecht, den Erstерwählten vor allen, in dem die ganze Fülle der göttlichen Weisheit wohnt, und den ich zum Lehrer der Welt bestimmt habe (42, 1). Er tritt nicht auf als großer Feldherr und Krieger, der alles vor sich niedertritt wie Cyrus; nein, ganz unscheinbar (novissimus virorum 53, 3) kommt er, vor ihm braucht auch der Schwächste sich nicht zu fürchten (42, 2—3b). Und doch, dieser unscheinbare Knecht führt seinen Lehrauftrag aus mit einer unbesiegbaren Kraft und Ausdauer und wird trotz der größten Hindernisse die ganze Welt, Israel und die Heiden, seinem Gesetze unterwerfen und sie zu Gott bekehren (43, 3c—4). — 1. **Gegenstrophe** (42, 5—7): Eine Parallele zur Vorstrophe; Wiederholung des dort Gesagten in (metrisch und stilistisch) veränderter Form und mit veränderter Tendenz; der Messias als Beglücker der Menschheit, soweit sie das Heil annehmen will, d. i. In terra pax hominibus bonae voluntatis (der Messias ist angeredet). Ja, Jahve, der die Welt und die Menschheit geschaffen (42, 5), er wird die Menschheit auch nach seinem ewigen Ratschluß erneuern durch seinen Knecht, den Mittler Israels, das Licht der Heiden (42, 6), er wird sie erlösen aus der Knechtschaft und Finsternis, in welche die Sünde sie gestürzt hat (42, 7).

B) 1. Zwischenstrophe (42, 10—12): Der Jubelgesang der Schöpfung über das messianische Heil (die Geschöpfe reden sich gegen-

seitig zu). Preiset Jahve, all ihr Geschöpfe! (42, 10ab). Es mögen ihn preisen die Meere, das Flachland, das Gebirge! (42, 10c—12). Ja, preiset ihn all ihr Geschöpfe! (42, 12).

Der zweite Abschnitt zeigt folgende Gliederungen:

A) 2. Strophenpaar (42, 13—16d): Das Gericht über die Ungläubigen. — 2. **Vorstrophe**: Der Aufbruch zum Kampfe (42, 13—14). Jahve zieht aus zum furchtbaren Gericht wider die Feinde des Messias und seines Evangeliums (42, 13). Seine bisher geübte Langmut hat ihr Ende erreicht (42, 14). — 2. **Gegenstrophe**: Das Resultat des Kampfes (42, 15—16). Jahve macht den Ungläubigen vollends den Garaus (42, 15). Die treue, vielbedrückte Schar der Gläubigen aber rettet er und führt sie zum schließlichen Triumph (42, 16).

B) 2. Zwischenstrophe (42, 8—9 und 42, 16e—17): Kurze Reflexion über dieses Gericht und Polemik wider die Götzen. — Seht, ich bewähre mich immer wieder vor euch durch Weissagungen und deren Erfüllung (42, 8—9). Ja, ich bin immer treu in meinen Verheißungen; wer aber auf die Orakel der Götzen sich verläßt, wird schmählich zuschanden (42, 16e—17).

Der dritte Abschnitt zeigt folgende Gliederungen:

A) 3. Vorstrophe (42, 18—21, und 42, 24cde): Israel ist blind und taub gewesen für die göttliche Gnade. — Israel ist blind und taub (42, 18—19b). So viele Beweise göttlicher Kraft sieht es nicht, so viele Ermahnungen hört es nicht (allgemeine Charakterisierung dieser Blindheit 42, 19b—20). Die herrliche Tora bot ihm nur einen neuen Anlaß Gott zu beleidigen (konkrete Spezialisierung jener Blindheit 42, 21. 24 cde).

B) 3. Gegenstrophe (42, 22—25): Deshalb war Israel bisher so unglücklich. — So mußte denn Israel in die Verbannung wandern (42, 22); ja, nur zur Strafe für seine Sünden ward es unglücklich (42, 23—24b) und von der ganzen Schwere des göttlichen Zornes getroffen (42, 25).

Der vierte Abschnitt zeigt folgende Gliederungen:

A) 3. Zwischenstrophe (43, 1—2): Aber das Volk kann nicht für immer untergehen. — Israel, das Eigentum Gottes, geht nicht endgültig verloren (43, 1). Mögen sich auch alle Elemente (Wasser und Feuer) wider es verbinden, Israel wird nicht vernichtet, sein Herr schirmt es (43, 2).

B) 4. Strophenpaar (43, 3—7): Israel wird schließlich glorreich triumphieren, und sein Gesetz wird herrschen über die

ganze Erde. — 4. **Vorstrophe**: Die Israel feindlichen Völker werden vernichtet (43, 3—4). a) Jahve liebt Israel mehr als alle Völker der Erde und vernichtet seine Feinde (43, 3). b) Noch einmal: Jahve liebt Israel mehr als alle Völker der Erde und vernichtet seine Feinde (43, 4). — 4. **Gegenstrophe**: Aber alle, die sich an Israel anschließen, nehmen teil an seinem Heile, an dem messianischen Segen (43, 5—7 c). a) Alle vier Enden der Erde erlangen volles Bürgerrecht in Jerusalem (43, 5—6 b). b) Noch einmal: alle Enden der Erde werden aufgenommen unter die Auserwählten in Sion (43, 6c—7).

V. **Schlußbemerkungen**. 1. Um sich schnell von der Richtigkeit unserer Strophenabteilung zu überzeugen, kann vielleicht folgende Überlegung dienen. — Bei 42, 18 ist deutlich ein Einschnitt. Der Abschnitt 42, 18—43, 7 hat wieder einen Einschnitt vor 43, 1. 43, 1—7 sind offenbar drei Vierzeiler. In dem Abschnitt 42, 18—25 tritt eine Wendung des Gedankens mit 42, 22 ein: es ist von da ab die Rede vom Unglücke Israels. 42, 18—43, 7 hat jetzt die Form 5, 7—4—4, 4. Man sieht, der Zwölfzeiler 42, 18—25 zerfällt in einen Fünfzeiler und einen Siebenzeiler, während man zwei Sechszeiler erwartet. Die Vermutung drängt sich auf, daß eine Zeile der Gegenstrophe in die Vorstrophe wandern müsse. Nähere Untersuchung bestätigt diese Vermutung. 42, 24cde gehört hinter V. 21; vgl. die Textkritik. Für 42, 18—43, 7 haben wir damit das Schema: 6, 6—4—4, 4. — Der Teil 42, 1—18 hat einen Einschnitt bei 42, 13 (nicht erst bei 42, 14). 42, 13—17 besteht aus 4 Zweizeilern (42, 13—16d) und einem Dreizeiler (42, 16e—17); die 4 Zweizeiler gruppieren sich zu 2 Vierzeilern. — Es bleibt der Abschnitt 42, 1—12. Bei 42, 8 ist ein Einschnitt. Die Gruppe 42, 1—7 zerfällt offenbar in 2 Sechszeiler mit Einschnitt vor V. 5. In der Gruppe 42, 8—12 bilden augenscheinlich 42, 10—12 als Loblied der Geschöpfe eine Einheit für sich. Damit haben wir für 42, 1—17 das Schema gewonnen: 6, 6—3—5—4, 4—3. Der Dreizeiler 42, 8—9 stört die Regelmäßigkeit der chorischen Struktur. Nähere Prüfung zeigt, daß er vor V. 16e gehört; vgl. die Textkritik. Jetzt hat unser Abschnitt die Form 6, 6—5—4, 4—6, und die ganze Rede erweist sich als chorisch gegliedert.

Wir mußten eine Zeile und einen Dreizeiler verschieben, um die chorische Struktur rein zum Durchbruch zu bringen. Aber beide Umstellungen sind von so evidenten und so bedeutenden Vorteilen für den Inhalt und die logische Gedankenfolge begleitet, daß jeder, mag ihm

auch der Versuch, die Rede chorisch zu gliedern, noch so unsympathisch sein, aus rein sachlichen Erwägungen dieselben schließlich annehmen wird. Die Aufteilung der Strophen in Einzeiler, Zweizeiler und Dreizeiler kann besondern Bedenken nicht unterliegen. Höchstens mag man eine Zeitlang schwanken, ob in 42, 18—25 wirklich sechs Zweizeiler und und nicht vielmehr vier Dreizeiler beabsichtigt seien.

2. Man gestatte mir nur einige Figuren und verwandte Erscheinungen beispielsweise hervorzuheben. In der ersten Vorstrophe sind die drei Zweizeiler eng mit einander verknüpft, indem der letzte derselben durch V. 3c mit dem ersten (Stichworte: יוציא und משפט) und durch V. 4a mit dem zweiten (Stichworte: כהה und רצץ) verbunden ist. — Die 1. Zwischenstrophe ist durch schöne Inklusion ausgezeichnet, indem die beiden Grenzzeilen V. 10ab und V. 12 inhaltlich ungefähr identisch sind. Beachte auch die Stichworte ליהוה und תהלתו in beiden Zeilen! — In der 3. Vorstrophe sind die drei Zweizeiler durch das Stichwort שמע (18a. 20b. 24e) mit einander verbunden. Auch enthalten sie alle drei eine rhetorische Frage. — Der Dreistropher 42, 1—7 ist als einheitlicher besonderer Abschnitt durch Inklusion markirt; vgl. 43, 1abc mit 43, 7.

Die Hauptteile 42, 1—17 und 42, 18—43, 7 haben verwandte Anfänge. Sie beginnen mit einem zwölfzeiligen Strophenpaar, das sich aus 6 Zweizeilern aufbaut. Beide Vorstrophen entsprechen sich, indem die eine 42, 1—4) vom treuen, die andere (42, 18 ff.) vom untreuen Knechte spricht; beachte die Stichworte עבד (42, 1a. 19a) und תורה (42, 4c. 24e)! Die Gegenstrophen sind durch das auffallende Stichwort כלא בית (42, 7c. 22c) aufeinander bezogen.

Auch die beiden Dreistropher (42, 1—12 und 42, 13—17), welche den ersten Hauptteil der Rede bilden, stehen in Responsion. Es entsprechen sich die beiden Strophenpaare, indem sie mit verwandten Gedanken schließen (42, 7. 16). Es entsprechen sich auch die beiden Zwischenstrophen. Sie enthalten Dreizeiler, die sich sonst nirgends in der Rede finden; auch an Stichworten fehlt es nicht (חדש 42, 10a; 9b; תהלה 42, 12b. 8c; כבוד 42, 12a. 8b).

3. Aus unserer Rede erkennen wir, daß der Messias auf Feinde stoßen wird. Schon gleich im ersten Stichus heißt es, Jahve werde ihn aufrecht halten und stützen (תמך). Es gibt also Angriffe, gegen die er zu schirmen ist. Auch die ausdrücklich betonte Unscheinbarkeit des Messias (42, 2—3b) läßt uns sein Leiden ahnen. Wir hören schon hier im Geiste die ergreifenden Worte: Vidimus eum despectum et novissimum virorum (53, 2—3). Der Messias wird sich durch keinen

Widerstand beugen oder brechen lassen, sondern standhaft seines Amtes walten, bis er der Welt das Heil gebracht (42, 3c—4). Das klingt auch sehr ernst. Im Anschlusse daran wird dann (42, 13 ff.) das furchtbare Gericht Jahves über diese zahllosen Widersacher uns gezeigt. Bisher hat Jahve langmütig geschwiegen. Aber jetzt, da man sogar am Messias, seinem bevorzugtesten Lieblinge, sich vergreift, da man dem hellen Lichte des Evangeliums die Augen verschließt, entbrennt der lang verhaltene Zorn; gleich einer Gebärenden wird er keuchen, wird er schnaufen und schnauben zumal. — Von Kap. 49 an kommt das Leiden des Messias immer deutlicher zum Ausdruck, bis endlich in Kap. 53 mit einer bei einem Propheten ungewöhnlichen Klarheit der Opfertod des Messias gelehrt wird. Wir sehen, der Prophet bereitet uns schon von Anfang an auf dieses wichtige Kapitel vor, das er genau in die Mitte des ganzen Buches gestellt und um das die ganze Prophetie symmetrisch sich aufbaut.

Der Messias kommt zwar für alle Menschen. Er bietet allen das Heil an. Aber wirklich teilhaftig werden desselben nur die Treuen oder sich Bekehrenden in Israel und die sich Bekehrenden unter den Heiden. So kommt der Messias denn schließlich für die Frommen als Retter, für die Gottlosen als furchtbarer Richter (59, 20). Auch das ist ein Gedanke, der unser ganzes Buch beherrscht, und der deshalb gleich hier bei der ersten Einführung des Messias scharf hervorgekehrt ist. Vgl. 42, 1—12 mit 42, 13—17. Schon hieraus allein erkennt man, wie grundfalsch die Ansicht ist, welche neuerdings einige durchzuführen suchen, der Knecht Jahves sei eine bloße Personifikation der frommen Elemente in Israel. Nein, diese frommen Elemente bewirken nicht das Heil der Welt; gerade an sie und für sie ganz besonders schickt Jahve seinen Heiland.

Nach dem Gesagten ist unser Kapitel eine vorzügliche Einleitung für die kommende Schilderung des messianischen Wirkens. Wir sind vorbereitet auf Kap. 53, dieses Zentrum der ganzen Dichtung; wir sind vorbereitet auf das tragische Ende der Ungläubigen, für sie kommt der Heiland leider umsonst. Positus est hic in ruinam multorum (Luk. 2, 34). Man lese hier den letzten Vers des Buches vom Messias 66, 24 und vergleiche damit den ersten Vers 40, 1! Wer wird nicht tief bewegt von solcher Tragik?

4. Condamin hat 42, 1—9 hinter 49, 7 versetzt. Ich halte das für einen Mißgriff. 42, 1—9 ist inhaltlich und formell, auch durch eine Reihe von Stichworten, mit 42, 10 ff. eng verknüpft. Jeder, der unsere

Bemerkungen aufmerksam durchliest, wird für diese Behauptung überreiche Bestätigung finden. Aber auch mit Kap. 41 ist 42, 1—9 unzertrennlich verbunden. Die Beschreibung des Messias ist teilweise nach der des Cyrus in Kap. 41 orientiert: Cyrus kommt als gewaltiger Feldherr und zertritt alles vor sich her; der Messias ist nichts weniger als das. Dazu kommt der Parallelismus in der Charakterisierung Israels (41, 8—14) und der des Messias. Beide sind Jahves Knecht (41, 8. 9; 42, 1) von Jahve erwählt (41, 8. 9; 42, 1), berufen (41, 9; 42, 6), gestützt (41, 10; 42, 1), bei der Hand gefaßt (41, 23; 42, 6). — Allerdings ist, wie Condamin betont, 42, 1—9 durch zahllose Stichworte auf 49, 1—7 bezogen, und kein vernünftiger Mensch wird das für Zufall halten. Aber die Erscheinung erklärt sich vollständig damit, daß das Buch in Kap. 49 auf die Person des Messias, der uns in Kap. 42 vorgestellt wurde, zurückkommt und sehr darauf bedacht ist, die Identität der Person in der schärfsten Weise zu markieren. Eine Versetzung von 42, 1—9 läßt sich damit in keiner Weise begründen. Dieser Abschnitt ist vielmehr hier als Einleitung für die kommenden Ausführungen ganz unentbehrlich. Wir müssen gleich von vornherein wissen, daß die Ereignisse unter Cyrus nur Vorbereitung sind für das Kommen des Messias. — Aber, meint man, der Prophet kann doch nicht in derselben Rede zwei Personen, Israel und den Messias, als Knecht Jahves bezeichnen. Warum denn nicht? Der Prophet hat mit vollster Absicht beide Knechte unmittelbar nebeneinander gestellt, um unsere Aufmerksamkeit auf den vielfachen Parallelismus und den tiefgehenden Kontrast, der zwischen beiden besteht, nachdrücklichst hinzulenken.

Hier ließe sich nun vieles sagen über die Beziehungen der beiden Knechte in unserm Buche und über den Gebrauch des Namens עבד יהוה in unserer Schrift und im A. T. überhaupt. Doch fehlt für heute der Raum.

Valkenburg. J. Hontheim S. J.

Psalm 86 (87). Fundamenta ejus. Dieser Psalm gibt durch seinen Wortlaut und Inhalt den Erklärern zu den verschiedensten Textänderungen und Konjekturen Anlaß, die hier aufzuzählen kein Grund ist. Und was das Metrum angeht, findet Duhm hier zweihebige Siebenzeiler, Grimme fünfhebige Verse, Ley Dekameter. Doch scheint der Psalm eigentlich weder metrisch, noch grammatisch so schwierig und unklar oder verbesserungsbedürftig zu sein als manchem dünkt.

Der hebr. Konsonantentext braucht nur an einer Stelle im letzten Stichus korrigiert zu werden. Das rätselhafte מעיני ‚fontes mei‘ hatte weder der griechische noch der syrische Übersetzer vor sich, Hieronymus freilich las es bereits in seinem Kodex. Sowohl der griech. als der syr. Text setzen ein hebräisches מעוני voraus. Da nun die LXX kein in Quadratschrift, sondern wahrscheinlich in samaritanischer Schrift geschriebenes Psalterium benützten, in dieser aber, wie auch in der althebr. Schrift, ו und י sehr unähnlich sind und nicht verwechselt werden können[1]), so waren die letzten Worte zur Zeit der LXX sicher כל מעוני בך. Da dieser Text aber grammatisch nicht πάντων ἡ κατοικία ἐν σοὶ (LXX), noch im Zusammenhang omnes humiliati in te (syr.) bedeuten kann, so mögen die obigen Konsonanten versuchsweise anders getrennt werden, כֻּלָּם עֹנֵי בָךְ. — Im 2. Stichus der 2. Strophe ist mit LXX Syr. עִם (statt עַם) zu lesen; im 3. Stichus der 2. und 3. Strophe aus metrischen Gründen יֻלַּד, das Part. Passiv zu ילד (Richt. 13, 8; so auch אֻכַּל, לֻקַּח u. a.). Jetzt lautet der Psalm[2]):

I. Jεsúdató⁀b.har.re-qódeš!
ohéb Jahwè ša'rê Çijjón
mikkól mišk.nót Ja'qób.
nichbadót m.dubbár bach, 'ir-háElohím.

II. ‚Azkir-Ràhab uBabèl l.jod.'ai:
hinné Fεlèšet wεÇór, 'am-Kúš,
zè jullád šám.
ulÇijjón je'amàr: iš-w.'iš jullad báh‘.

III. Wεhú' j.chon.nèha 'Eljón;
Jahwè jispór bichtób 'ammím:
‚zè jullád šám‘.
w.šarím k.xol.lím kullám: ‚'uni-bách!‘

Übersetzung. 1. Strophe. (Der Psalmist spricht:) Du seine Gründung auf heiligen Bergen! — Es liebt Jahwe deine Tore, o Sion (= dich, o Stadt Sion), — mehr als alle Wohnstätten Jakobs (= des Volks Israel). — Wunderbares weissagt man über dich, du Stadt Gottes!

[1]) Wohl aber sind sam. ה und ו sehr ähnlich und richtig in unserm Psalm von LXX verwechselt worden, statt ולציון lesen sie הלציון μὴ τῇ Σιών, numquid Sion. Diese griech. Lesart wurde dann in μήτηρ Σιών verunstaltet.

[2]) Ich schreibe Schwa mobile hier nur da als vollen Vokal, ε, wo es die einzige unbetonte Silbe des Versfußes ist.

2. Strophe. (Die Weissagung. Jahwe spricht:) ‚Ich werde Rahab (= Ägypten) und Babel zu meinen Verehrern (buchstäblich: zu den mich Kennenden) zählen. — Sieh da, Philistäa und Tyrus und das Kuschitervolk, — diese werden daselbst (sc. in Sion) geboren (oder in die Zahl der Kinder, Bürger, aufgenommen) werden. — Ja, mit Bezug auf Sion wird es dereinst heißen: Mann um Mann (im Kontext = Volk um Volk) ist darin geboren (= Bürger geworden)‘.

3. Strophe. (Der Psalmist ergreift wieder das Wort): Ja Er selbst wird das (scil. was wir soeben gehört haben) ins Werk setzen, Der Allerhöchste; — Jahwe wird dereinst, indem er die Völker aufzeichnet, zählen (יספר viell.: ‚buchen‘): — ‚Dieses-Volk (MN.) wird daselbst geboren (läßt sich als Bürger einschreiben)‘. — Und alle werden unter fröhlichem Tanze singen: ‚Mein Wohnen ist in dir (o Stadt Sion)!‘

Rechtfertigung der Übersetzung. 1. Strophe. Den 1. Stichus als Vokativ, Anrede an Sion zu fassen, ist grammatisch möglich; ebenso שערי ציון zu fassen als in der Anrede stehend ‚deine Tore, o Sion‘ (vgl. Ps. 83, 3 in atria Domini = in atria tua Domine! Ps. 3, 9 ליהוה dir, o Jahwe!). So gefaßt, bekommt die ganze 1. Strophe eine straffere Einheit; die Anrede verläuft vom Anfang bis zum Schluß. — דבר heißt soviel als ‚verheißen; prophezeien‘. מְדֻבָּר ‚es wird verheißen, man verheißt‘; dazu tritt der Akkus. נִכְבָּדוֹת (Ges.-Kautzsch § 121a).

2. Strophe. הִזְכִּיר = schriftlich oder mündlich etwas ‚in Erinnerung bringen oder halten, erwähnen, merken, aufnotieren‘ u. dgl. — Beim dritten Glied einer Aufzählung fehlt oft ו (Ps. 45, 9); so hier vor עַם. — זה bezieht sich zunächst aufs letztgenannte Glied der Aufzählung, dem Sinn nach auf alle. — יֻלַּד: Das Partizip hat im Zusammenhang hier futurischen Sinn (so oft nach הִנֵּה: Gen. 6, 13. 17). Ob man es als Passiv zum Qal ילד ‚gebären‘ faßt und dieses dann metaphorisch auslegt oder ob man sich von הִתְיַלֵּד ‚sich in die Geburtslisten eintragen lassen‘ (Num. 1, 18) ein Piel יִלֵּד ‚einen in die Geburtslisten eintragen‘ erdenkt und dazu ein Pual als Passiv, ändert hier am Sinn nichts.

3. Strophe. כּוֹנֵן Polel zu כון (dies arab. = existere, sein) = ‚feststellen‘, oder ‚exsistere fecit, Bestand und Existenz geben (Ps. 8, 4), zu Stande bringen, ins Werk setzen‘; das Suffix הָ fasse man als Neutrum ‚es‘. — Zu מָעוֹן ‚Wohnung‘ gibt es ein Verbum עון ‚wohnen‘ (Is. 13, 22 וְעָנָה καὶ κατοικήσουσιν). עוֹנַי בָךְ ‚mein Wohnen ist (oder: sei) in dir!‘ ist ein freudiger Ausruf der glücklichen Bewohner des messianischen Sion, und grammatisch ein Satz wie Ps. 23, 6 וְשַׁבְתִּי

בבית יהוה ,und mein Wohnen ist (= und ich darf wohnen; so nach LXX Syr. Targ. Hier. statt MT וְשַׁבְתִּי) im Hause Jahwes'.

Das Metrum verläuft ganz regelrecht wechselnd in Trimetern und Tetrametern. Je vier Stichen schließen sich zu einer Strophe zusammen. Alle drei Strophen sind auch insofern gleich gebaut, als je die beiden mittleren Stichi eng zusammengehören, während der erste und der letzte mehr für sich stehen. Die Untersuchung des Psalmes auf Rhythmus und Strophik hat ihm nicht geschadet, sondern gerade dazu beigetragen, seine äußere und innere Schönheit aufzudecken.

Inhalt des Psalms. 1. Strophe: Sion, wie liebt dich Jahwe! wie Großes läßt er über dich weissagen! — 2. Strophe: ‚Die Heidenvölker, ja alle Völker sollen dereinst zu dem messianischen Reiche gehören, das in Sion gegründet wird'. — 3. Strophe: Ja, das wird Jahwe einst zur Tatsache machen. Kurze Schilderung der Freude, mit der Jahwe die neuen Völker in den Listen des messianischen Reiches bucht und mit der diese Völker in Sion Wohnung nehmen.

Valkenburg. Fr. Zorell S. J.

Was bedeutet der Name Jesus? Man sagt gewöhnlich, er bedeute ‚Jahwe ist Heil'; er sei zusammengesetzt aus יְ (wegen der Nachbarschaft des Vokals ו hier eingesetzt für יו — wie in יֵהוּא, לוּלֵא = לוּ לֹא) und שׁוּעַ. Die Zusammensetzung ist unzweifelhaft richtig; aber bedeutet שׁוּעַ ‚Heil'? ist es ein Substantiv? Nomina dieser Form, gleichsam substantivierte Infinitivi constr., wie בּוּז ‚verachten, Verachtung', sind selten und nicht ohne weiteres anzusetzen. Aber was ist שׁוּעַ dann? Es ist der Imperativ des Verbums שׁוּעַ ‚retten, Heil bringen'.

Eigennamen, gebildet aus einem Gottesnamen und Imperativ (oder auch Jussiv), sind bei Semiten gebräuchlich. Es sei nur erinnert an das assyrische Sin-putram (Sin, befreie!), Ramman-rimêni (Ramman, erbarme dich meiner!)[1]), Belit-sar-usur (Belit, beschütze den König!)[2]), aus hebräische הוֹשַׁעְיָה (rette Jahve!) als Kurzname הוֹשֵׁעַ (rette! imper. Hifil), יוֹסִפְיָה (es mehre, beglücke Jahwe!), verkürzt יוֹסֵף (er vermehre!), בָּרַכְאֵל (segne, Gott!) u. dgl. — Die Existenz eines alten Verbums שׁוּעַ ‚retten' ist gesichert durch das Derivat תְּשׁוּעָה Rettung (wie שׁוּב, תְּשׁוּבָה); es ist direkt enthalten in אֱלִישָׁע (mein

[1]) S. Hommel, Altisr. Überlieferung, S. 73.

[2]) So nach Straßmaier bei Knabenbauer Dan. 1, 7.

Gott hat gerettet), יְשַׁעְיָה (Jahve möge retten! יְשַׁע ist der in der Wortzusammensetzung enttonte Jussiv; der Vokal a steht da wegen des folgenden Gutturallauts, vgl. וַיָּנַח). Es besteht also, da dieses Verbum gewiß eines Imperativs שׁוּעַ nicht entbehrte, keine Schwierigkeit, die Eigennamen אֲבִישׁוּעַ, אֱלִישׁוּעַ, מַלְכִּישׁוּעַ, יְהוֹשׁוּעַ (Deut. 3, 21) und יֵשׁוּעַ zu erklären als ‚mein Vater, mein Gott, mein König, Jahwe, rette!‘ und den Kurznamen שׁוּעַ als ‚rette!‘ So lange sich ein Nomen שׁוּעַ ‚Heil‘ nicht besser nachweisen läßt, wird es geraten sein, bei dieser Erklärung durch den Imperativ stehen zu bleiben, um so mehr, als Verba des Rettens ihrer Natur nach eher zur Bildung solcher Anrufungen an Gott drängen.

Als Resultat dieser kurzen philologischen Erwägung würde sich also ergeben: יֵשׁוּעַ Jesus bedeutet wahrscheinlich: Jahwe, rette! Jahwe, gib Heil! Jahve, salva! Der Name Jesus ist seiner Natur nach ein Gebet zu Gott um Heil; wir können ihn nicht über die Lippen bringen, ohne das kräftige und notwendigste aller Gebete zu sprechen ‚Jahve, salva!‘

Mit der vom Engel des Herrn nach Matth. 1, 21 dem hl. Josef gegebenen Begründung des Namens Jesus (‚Du sollst ihm den Namen Jesus geben; denn er ist es, der sein Volk von dessen Sünden erretten wird‘) kommt die vorstehende Auslegung ‚Jesus = Jahve, salva!‘ nicht in Konflikt. Wie man sieht, bieten ja die Worte des Engels nicht eigentlich eine Auslegung des hl. Namens (es heißt nicht ‚. . . Jesus, das ist: er wird . . . erretten‘) sondern nur dessen Begründung: nenne das Kind Jesus; denn dieses Kind ist der Heiland. Um des Engels Worten gerecht zu werden, ist nur die doppelte Annahme nötig, 1. daß im Namen Jesus ein Haupt- oder Zeitwort der Bedeutung salvare enthalten ist, und 2. daß ‚Jesus‘ ein dem Heiland in ganz vorzüglicher Weise zustehender Name ist. Das ist aber beides in unserer Auslegung der Fall. Der Name Jesus enthält das Verbum שׁוּעַ salva! Ferner ist Jesus = Jahve salva! ein dem Heiland trefflich zukommender Name. Gewiß wäre ja für Christus als Gott ein Name ‚Salvator, Jahve est salus!‘ nicht minder passend. Aber als Mensch, als Mittler zwischen der sündigen Menschheit und dem beleidigten Gott, trägt er gleich passend einen Namen, welcher ein Gebet zu Gott um Rettung ausdrückt. Der Heiland ist ja in seinem Beruf und Erlösungswerk gleichsam selber das verkörperte, personifizierte, von Gott gnädig aufgenommene und erhörte Gebet Jahve, salva! und jetzt noch im Himmel lebt er immerfort ad interpellandum pro nobis. Es ist kein

anderer Name, in dem wir selig werden könnten, auf die Anrufung seines Namens sind wir angewiesen. Wie passend also, wenn der Name Jesus selber das von Gott uns in den Mund gelegte Gebet um Heil ist! — Zum Schluß sei übrigens ausdrücklich bemerkt, daß die Auslegung ישׁע׳ = „Jahve, salva!" nicht als die einzig richtige, sondern nur als die vom sprachlichen Standpunkte aus leichter zu rechtfertigende und wahrscheinlichere hingestellt sein soll.

Valkenburg. Franz Zorell S. J.

Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. In der trefflichen Abhandlung des hochwürdigen P. Jakob Linden S. J. im II. Quartalhefte (SS. 201—227) über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel dürfte eine kleine Ergänzung nicht unangebracht erscheinen. Unter den von L. beigebrachten Beweisgründen vermisse ich nämlich solche, welche die Auffassung der Kirche Deutschlands in alter Zeit zum Ausdruck bringen.

Zunächst findet Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel Bekundung in der deutschen Bezeichnung des festum assumptionis B. M. V. als Himmelfahrt Mariens, welche dem Sprachgebrauch zufolge gerade so wie Christi Himmelfahrt von der leiblichen Aufnahme in das Reich der Herrlichkeit zu verstehen ist.

Auch die in vielen Bistümern Deutschlands übliche Verbindung der Kräuterweihe mit dem Feste der Himmelfahrt Mariens[1]) deutet auf den Glauben an Mariens Auferweckung aus dem Grabe hin. Denn sie ist eine liturgische Ausgestaltung der Legende, nach welcher die Apostel, als sie das Grab der Gottesmutter öffneten, um dem hl. Thomas, welcher erst nach deren Bestattung in Jerusalem eingetroffen war, den hl. Leichnam zu zeigen, nur noch die kaum verwelkten Blumen fanden, auf denen Mariens Leiche geruht.

Ausdrücklich bezeugt wird Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel insbesondere durch die Liturgie der Kölner Kirche, welche an Alter, Ehrwürdigkeit und Bedeutung keiner andern in deutschen Landen nachsteht und von der urchristlichen Zeit her Maria unter dem Titel der Domina gloriosa und seit den Tagen des Duns Scotus unter dem Titel der Virgo sine labe concepta als erste Patronin

---

[1]) Der Dominikaner Herolt († Regensburg 1468) erklärt auf Mariä Himmelfahrt die Kräuterweihe (II. Quartalheft dieser Zeitschrift S. 488).

verehrt. Die auf S. 209 aus dem Sacramentarium Gregorianum aufgeführte Festoration Veneranda nobis befand sich auch im alten Kölner Missale und Brevier.

Im Kölner Dome, zu welchem am Mariä Himmelfahrtstage des Jahres 1248 der Grundstein gelegt wurde, befindet sich auf der Innenseite der Chorbrüstungen der Südseite in der ersten Bilderreihe der alten Wandgemälde, die gegen 1360 vollendet wurden, Mariä Heimgang in folgender Weise dargestellt. Die Gottesmutter, auf einem Ruhebette liegend, das Haupt mit weißer Hülle bekleidet und vom Nimbus umstrahlt, ist soeben entschlafen. Die Hände sind ihr in den Schoß gesunken. Jesus, am Kreuznimbus erkennbar, hat ihre Seele in Gestalt eines weißgekleideten Mägdleins, welches die Hände faltet, auf seine Linke genommen, während er die Rechte segnend emporhebt. Zehn Apostel — Thomas fehlte — umstehen das Sterbelager. Die beiden darunter stehenden, sehr gut erhaltenen leoninischen Hexameter, heben ausdrücklich Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel hervor und lauten, wie folgt:

Mortali vita vitae mater spoliatur,
Non tamen hoc fit ita, *quin sursum tota feratur.*

(Sieh, wie die Mutter des Lebens der Sterblichkeit wird nun entkleidet!
Doch geschieht dies so, daß mit dem Leib auch zum Himmel sie steiget.)

Das daneben befindliche Bild hat Mariens Krönung zum Gegenstand. Unter demselben steht die Legende:

Aurea celicole datur summe tibi stema
Triplicis aureole dos nupta poli dyadema.

(Gold'nes Geschmeide dich ziert, o himmlische Braut auf dem Throne,
Dreifacher Kranz dich umstrahlet zum unvergänglichen Lohne)[1].

Köln. Dr. Arnold Steffens, Domkapitular.

Kleinere Mitteilungen. Mit dem Franziskaner Roger Baco und seinen physikalischen Anschauungen pflegen sich die Lehrbücher der Weltgeschichte gern zu beschäftigen. Mit Vorliebe wird namentlich sein Ausspruch angeführt, es könnten Wasserfahrzeuge gemacht werden, welche rudern ohne Menschen, es könnten Wagen hergestellt werden, die von keinem Tier gezogen werden und mit einer unvergleich-

[1]) Vergleiche Zeitschrift für christliche Kunst, Düsseldorf, Schwann, 1902. SS. 142—143.

lichen Gewalt daherfahren; auf Grund solcher Sätze betrachtet man ihn als ein Genie, das Jahrhunderte vorher die Entdeckungen der Neuzeit schon vorausgeschaut habe. Die erste eingehendere Bearbeitung der Physik des berühmten Franziskaners liefert eine Inaugural-Dissertation: Die Physik Roger Bacos (13. Jahrh.) von Seb. Vogl, Erlangen 1906. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, Rogers Kenntnisse seien aus den Alten und den Arabern geschöpft, er habe indes alles kritisch nachgeprüft und im Gegensatz zu den Arabern die Probleme in einfacher und schlichter Weise darzustellen verstanden. ‚Hat er auch aus sich selbst wenig Neues gebracht, so hat er doch mit scharfem Geiste die rechten Normen für die Naturforschung erkannt, die Schwächen der Wissenschaft seiner Zeit durchschaut und gar manche Proben geistvoller Beobachtung gegeben'. Bacos Vorausahnung der Lokomotive erscheint im Zusammenhang mehr als kühne Phantasie.

— In einer früheren Notiz wurde das Angelusläuten zur Mittagsstunde zuerst im J. 1460 zu Annecy nachgewiesen (diese Zeitschrift 1904, S. 403). In der Zeitschrift: Niederrheinischer Geschichtsfreund, Kempen 1882 Nr. 12 S. 92 findet sich ein Aktenstück abgedruckt, welches das Mittagsläuten zu Goch in der Nähe von Cleve im J. 1458 bezeugt. Der Richter zu Goch, Jorys van Bensberch, geheißen van der Wegscheiden und die beiden Schöffen Derick van Heyden und Derick Holleken bezeugen darin, es seien vor ihnen erschienen Jacop Wynsche und seine Gattin Lysebeth und hätten zwei Herzog Arnoldsche Goldgulden auf ein Grundstück, dessen Lage genau beschrieben wird, angewiesen zum Zweck, daß die Bürgermeister ‚ten ewigen Dagen toe die Klock in der Gasthuys off (= oder) in der Kercken twelf Uren des Myddags alle Dage sullen doen luyden tot (= zu) ene Memori dat onse lieve Jhesus Chrts ten (= gegen) twelf Urn des Middages synen Geest gaft . . . Gegeven in den Jairen onß Heren dusent vierhondert achtonvyfftich des Manendage na den Sonnendag vocem jucunditatis'.

K.

— Zur Literatur der praktischen theologischen Fächer. Auf Anregung des Kardinal-Erzbischofs von Köln gibt Herder in Freiburg eine *Bibliotheca ascetica mystica* heraus, die eine Reihe aszetischer und mystischer Schriften der bewährtesten Verfasser der Vorzeit in einer neuen handlichen Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich machen soll. Sie wendet sich dabei zunächst an den Klerus und erscheint daher in lateinischer Sprache. Von den 10 bis 12 in Aussicht genommenen Bändchen liegt das erste bereits vor und enthält nebst einem

Geleitwort des Kardinal-Erzbischofs Fischer die beiden Schriften *Memoriale vitae sacerdotalis auctore Claudio Arvisenet* und *De Sacrificio Missae tractatus asceticus auctore Joanne Cardinale Bona.* Die handliche Ausgabe in 12° hat A. Lehmkuhl S. J. besorgt. Die folgenden Bändchen werden Schriften von Blosius, L. de Ponte, hl. Franz v. Sales, hl. Thomas, hl. Theresia, hl. Johannes v. Kreuz u. A. enthalten. — M. Meschler S. J. widmet der studierenden Jugend ein Leben Jesu unter dem Titel: Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild, der studierenden Jugend gewidmet (XI + 670 S. Freiburg, Herder). Es ist ein ‚Leben Jesu nach den Evangelien, in geschichtlichem Zusammenhang, seiner inneren und äußeren Bedeutung nach für das Christentum und die Kirche und mit besonderer Würdigung des Charakterbildes Jesu nach den Ausführungen der besten katholischen Schrifterklärer. Die Predigt fällt fort; sie bleibt der Zugkraft des Ideals selbst überlassen‘. — Das zweibändige Werk von demselben Verfasser ‚Das Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen‘ hat nun in sechster Auflage die Presse verlassen. — Die vom Jos. Kösel'schen Verlag in Kempten und München veranstaltete ‚Sammlung illustrierter Heiligenleben‘ ist um einen neuen, den vierten Band vermehrt worden: Der selige Nikolaus von Flüe von Georg Baumberger (gr. 8., XI + 94 S.). Das sehr anziehend und frisch geschriebene Leben ist mit zwei Vollbildern und 24 Abbildungen im Text geschmückt. — Das in seiner Art einzig dastehende Werk von Franz Beringer S. J. ‚Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch‘ (Ferd. Schöningh, Paderborn) ist nun in der 13., von der Ablaßkongregation approbierten und als authentisch anerkannten Auflage erschienen. In den ersten, theoretischen Teil ist eine kurze Widerlegung der irrigen Ansicht des protestantischen Kirchenrechtslehrers Dr. Paul Hinschius über Wesen und Wirkung des Ablasses eingeschaltet worden. Eine große Bereicherung an neuen Ablaßgebeten, frommen Übungen und Werken der Liebe, an Andachtsgegenständen, neuen Bruderschaften, Formularien, an neuen Entscheidungen und Bewilligungen hat der zweite und dritte Teil erhalten. — Einen klaren Einblick in die Lehren des hl. Abtes von Clairveaux über das innerliche Leben gewährt das Werk von Dr. Jos. Ries ‚Das geistl. Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard‘ (gr. 8°, XII + 328 S., Herder, Freiburg). Der Verf. führt die Vollkommenheitslehre des hl. Bernard in systematischem Gesamtbilde vor, indem er die aus den echten Werken Bernards geschöpften Gedanken selbständig

verarbeitet und verknüpft. Indes läßt er auch den Kirchenlehrer selbst reichlich zu Worte kommen und zwar nicht zum Schaden einer klaren und anregenden Darstellung. Der Inhalt gliedert sich in die Abschnitte: Die natürliche Grundlage des geistl. Lebens in der Menschenseele und die Veranlagung der letzteren für das übernatürliche Leben, die Entfaltung des geistl. Lebens in der Seele und ihren Kräften mittels der Tugenden, die Gaben des hl. Geistes, welche die Brücke zur Mystik bilden. — Den Freunden der Predigten des Bruders Berthold von Regensburg wird die von der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz in Regensburg besorgte Neuauflage (4.) der Göbel'schen Übertragung willkommen sein. Die Ausgabe enthält ein Vorwort von Alban Stolz, sowie eine eingehendere Lebensbeschreibung Bertholds von Franz Göbel. Daß die Göbel'sche Übertragung den praktischen Zwecken, denen sie ihren Ursprung verdankt, genügt, hat auch Pfeifer anerkannt, der Herausgeber des Originaltextes. Vgl. Pfeifer-Strobl, Berthold v. Regensb. Vollständige Ausgabe seiner Predigten. I, S. VI. —r



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Register

zum Jahrgange 1906 (Band XXX).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet

Abhandlungen, Kirchenrechtliche 186.
Aethiopicarum rerum scriptores s. Beccari 740.
Allard, Christenverfolgungen 595.
Ambrosianae liturgiae monumenta, s. Magistretti 743.
Angelusläuten 384, 768.
Antonelli, Medicina pastoralis, rez. 555.
Apologetik, s. Schanz, Buddhismus.

Baco Roger, dessen Physik 767.
Beccari, Rerum Aethiopicarum scriptores occidentales, rez. 740.
Beck, Beitr.: Abh. 108, 305.
Bellarmin über die Berufung der Konzilien 6 ff.
Beringer, Beitr.: Anal. 380.
Biblische Geschichte, Wahrheit derselben in den Anschauungen der alten christlichen Kirche, Abh. v. Dorsch 57, 227, 430, 671.
Bihl, Beitr.: Abh. 454.
Braunsberger, B. Petr. Canisii epistulae et acta IV, rez. 326.
Brück, Lehrbuch der Kirchengesch.[9] rez. 561.
Buddhismus 378.
Buße, s. Esser.

Canisius, Braunsberger.
Cathrein, Der Sozialismus 588; die Grundbegriffe des Strafrechts 589.
Černy, Rez. 743.
Christenverfolgungen 594.
Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem 178.
Chrysostomus-Homilie de Chananaea 183.
Chrysostomus, 3 unedierte Chrys.-Texte 572.

D'Alès, La Théologie de Tertullien, rez. 123.
Dionisius der Gr. und die Ketzertauffrage, Abh. v. Ernst 38.
Dogmatik, s. Bibl. Geschichte, Maria, Hilarius, Monophysitismus, Konzilien, Erlösungstat, Duns Skotus, Ölung, Willenszustand des Sünders, Pohle.
Dogmengeschichte, s. Duns Skotus, Ketzertauffrage, Biblische Geschichte, Monophysitismus, Hilarius, Esser.
Donat, Beitr.: Rez. 332, 334.
Dornenkrönung Christi 595.
Dorsch, Beitr.: Abh. 57, 227, 430, 671; Rez. 128.

Duns Skotus, Zur Disputation dess. über d. Unbefleckte Empfängnis, Abh. v. Biehl 454.
Dürrwächter, Christoph Gewold, rez. 153.
Dyroff, Psychologie, rez. 332.

Einleitung, biblische, s. Jacquier, Fouard.
Ephraem Syrus enthaltend Chrysostomusfragmente 178.
Epiphanius über Wahrh. der bibl. Gesch. 441.
Erlösungtat Christi in ihrer Beziehung zu Gott, Abh. v. Stufler 385, 625.
Ernst, Beitr.: Abh. 38, 650.
Ernst, E., Elternpflicht, rez. 138.
Ernst, J., Notwendigkeit der guten Meinung, rez. 326.
Esser, Die Bußschriften Tertullians, rez. 323.
Eusebius über Wahrh. der bibl. Gesch. 461 ff.
Exegese, s. Biblische Geschichte, Isaias, Psallite, Magnificat, Paulus, Judasbrief, Petrusbrief 2., Psalm 86 (87) Jesus, Maria, Knurr.

Feder, Beitr.: Anal. 172.
Flunk, Beitr.: Rez. 132, Anal. 170.
Förster, Jugendlehre, rez. 135.
Fouard, St. Jean et la fin de l'âge apostolique, rez. 128.
François de Sales, Oeuvres, rez. 343.
Franz, Beitr.: Rez. 344.
Friedle, Compendium juris ecclesiastici[10] 185.
Führich, Beitr.: Anal. 187.

Galante, Fontes juris canonici 583.
Geier, kirchliche Reformen Josefs II. im vorderösterr. Breisgau 187.
Gönner, Kirchenpatronatsrecht 186.
Göhre, Lebensgesch. eines modernen Fabrikarbeiters 590.
Gutberlet, Psychophysik, rez. 334.

Hagemann, Psychologie, rez. 332.
Haidacher, Beitr.: Anal. 178, 183, 572.
Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts, rez. 139.
Hatheyer, Beitr.: Rez. 570, 738.
Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalt., Abh. v. Siebert 470.
Heiner, Der Syllabus in ultramontaner u. antiultramontaner Beleuchtung, rez. 130.
Helssig, Jurist. Handschriften der Leipziger Univ.-Bibl. 584.
Herders Konversations-Lexikon V. B. rez. 570.
Herolt, Predigten 473 ff.
Hieronymus über Wahrh. der bibl. Gesch. 450.
Hilarius, Die Lehre des hl., über die Leidensfähigkeit Christi, Abh. v. Beck 108, Abh. v. Rauschen 295, Erwiderung v. Beck 305.
Hofmann, Beitr.: Rez. 130, 139, 564; Anal. 185, 583, 587.
Holtzmann, Christenverfolgungen 595.
Holzmeister, Beitr.: Rez. 341.
Hontheim, Beitr.: Anal. 159, 361, 744.
Huber, Grundzüge der Logik u. Noëtik, rez. 567.
Hurter, Beitr.: Rez. 328; Anal. 378.
Hurters Nomenclator literarius 184.

Isaias 40: 159; 41: 361 42: 744.

Jacquier, Histoire des livres du nouveau Testament, rez. 140.
Jeannière, Beitr.: Rez. 343.
Jean Petit 382.
Jesus, was bedeutet der Name Jesus? 764.
Judas- u. 2. Petrusbrief, Echtheit desselben, Abh. v. Maier 693.

Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, rez. 339.
Kern, Beitr.: Abh. 597.
Ketzertauffrage, Die Stellung Dionysius des Großen zur, Abh. v. Ernst 38.
Kirch, Beitr.: Rez. 561.
Kirchengeschichte, s. Konzilien, Konzil v. Nicäa, Wymann. Kalkoff, Esser, Braunsberger, Pastor,

Monophysitismus, Prag., Duns Skotus, Christenverfolgungen, Konzil II. v. Orange, Beccari, Aethiopica, Sdralek, Dürrwächter, Brück.
Kirchenrecht, s. Heiner, Friedle, Stutz, Scholz, Meister, Gönner, Müller, Geier, Wernz, Milasch, Haring, Galante, Helssig, Lux, Mocchegiani.
Kirchenrechtliche Literatur, z. neuern 185, 583.
Kneller, Beitr.: Abh. 1, 408.
Knurr, Christus medicus? rez. 132.
Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, rez. 344.
Kösters, Beitr.: Anal. 349.
Konzilien, zur Berufung der, Abh. v. Kneller 1, 408.
Konzil v. Nicäa, Zahl der Bischöfe auf demselben 172, 382.
Konzil II. von Orange, dogmatische Geltung der Beschlüsse desselben, Abh. v. Ernst 650.
Kröß, Beitr.: Rez. 144, 146, 153, 157, 326, 339, 740; Anal. 375, 593, 594.
Krus, Beitr.: Abh. 492.
Kunst, Die christliche, rez. 157, 593.

Langensteins Brief de vita solitaria 191.
Lehmen, Theodicee, rec. 559.
Lekmkuhl, Probabilismus vindicatus, rez. 549.
Lehner, Willenszustand d. Sünders nach dem Tode, rez. 730.
Liese, das hauswirtschaftliche Bildungswesen 592.
Linden, Beitr.: Abh. 201.
Linsenmayer, Christenverfolgungen 594.
Literärgeschichte, s. François de Sales, Hurter, Langenstein.
Liturgie, Ambrosianische, s. Magistretti.
Lübeck, Dornenkrönung Christi 595.
Luther, sein römischer Prozeß, s. Kalkoff.
Lux, Constit. Apost. de beneficiorum reservatione 585.
Magistretti, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae, rez. 743.
Magnificat 360.
Maier, Beitr.: Abh. 693.
Maria, Bedeutung ihres Namens 356; ihre leibliche Aufnahme in den Himmel, Abh. v. Linden 201; Ergänzung dazu v. Domkapitular Steffens 766.
Meinung, Notwendigkeit der guten M., s. J. Ernst.
Meister, Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg 186.
Merk, Beitr.: Rez. 123.
Michael, Beitr.: Rez. 311.
Milasch, Das Kirchenrecht der morgenl. Kirche, rez. 564.
Mocchegiani, Jurisprudentia ecclesiastica 586.
Monophysitismus, verschiedene Formen derselben in theol. Beleuchtung, Abh. v. Fr. Schmid 266.
Monumenta Zollerana 384.
Moraltheologie, s. J. Ernst, Sittengesetz, Koch, Lehmkuhl.
Müller, die bischöflichen Diözesanbehörden 187.
Müller, Max 509, 518, 521, 545.
Nicäa, Konzil von, s. Konzil.
Nider, Predigten 471 ff.
Noldin, Beitr.: Rez. 326, 549, 555.
Nomenclator literarius v. Hurter 184.
Ölung, Kontroverse der kath. und griech.-orthodoxen Theologen über das Subjekt der hl. Ölung, Abh. v. Kern 597.
Origenes über Wahrheit der bibl. Geschichte 227 ff., 430 ff.
Pädagogik, s. Förster.
Papst, Geschichte der Päpste, s. Pastor.
Pastor, Geschichte der Päpste IV. 1, rez. 311.
Pastoralmedizin, s. Antonelli.
Patristik, s. Dionysius, Biblische Geschichte, Hilarius, d'Alès, Chrysostomus, Esser, Theodoret.
Paulus, hl., Monographie in russ. Sprache 376.
Petrusbrief 2., und Judasbrief, Echtheit derselben, Abh. v. Maier 693.

Philosophicae Institutiones (Willems) 738.
Philosophie, s. Gutberlet, Lehmen, Huber, Krus, Willems, Sittengesetz, Hagemann.
Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, rez. 320.
Portiunkula-Ablaß 380.
Prag., Editiones arch. et bibl. metr. cap. Pragensis 375.
Probabilismus 549.
Psallite sapienter 170.
Psalm 86 (87) (Fundamenta ejus) 761.

Rabbath, Documents inédits I., rez. 341.
Rauschen, Beitr.: Abh. 295.

Schanz, Apologie des Christentums, rez. 328.
Schaub, Kampf gegen Zinswucher 587.
Schell über die Erlösungstat Christi 385 ff.
Schmid, Fr., Beitr.: Abh. 266.
Schmidt, J., Brücks Lehrbuch der Kirchengesch., rez. 561.
Schmitt, A., Beitr.: Rez. 135.
Scholz, Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen u. Bonifaz' VIII. 186.
Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen, rez. 146.
Seuse, Heinrich, Einfluß seiner Schriften 595.
Siebert, Beitr.: Abh. 470.
Sittengesetz u. ,Tatsachen', Abh. v. Krus 492.
Sommerfeldt, Beitr.: Anal. 191.
Soziale Frage, s. Schaub, Cathrein, Göhre, Liese.
Soziale Literatur 587.
Spaldák, Beitr.: Anal. 376.
Springer, Beitr.: Rez. 140.
Steffens, Anal. 766.
Stufler, Beitr.: Abh. 385, 625; Rez. 320, 323, 559, 567, 730; Erklärung 596.
Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen 186.
Sünder, Willenszustand desselben nach dem Tode, s. Lehner 730.

Tertullian, La Théologie de Tertullien 123.
Theodorets ,Heilung' 349.
Tiele 512.

Unbefleckte Empfängnis 454.

Wahrheit der biblischen Geschichte, s. Bibl. Gesch.
Wernz, Jus decretalium 187.
Willenszustand des Sünders nach dem Tode, s. Lehner 730.
Willems, Institutiones philosophicae, rez. 738.
Wundt, Ethik 494 ff.
Wymann, Der hl. Karl Borromeo u. die schweizerische Eidgenossenschaft, rez. 144.

Zinswucher 587.
Zorell, Beitr.: Anal. 356, 360, 761, 764.



